

27.9.33.

ARCHIV FÜR RELIGIONSWISSENSCHAFT

VEREINT MIT DEN

BEITRÄGEN ZUR RELIGIONSWISSENSCHAFT

DER RELIGIONSWISSENSCHAFTLICHEN GESELLSCHAFT IN STOCKHOLM

UNTER MITWIRKUNG VON
W. CALAND / O. KERN / E. LITTMANN / E. NORDEN
K. TH. PREUSS / R. REITZENSTEIN / G. WISSOWA
HERAUSGEGEBEN VON
OTTO WEINREICH UND M. P. NILSSON

ACHTUNDZWANZIGSTER BAND
MIT 28 ABBILDUNGEN

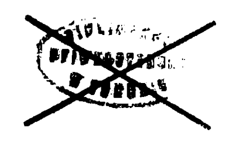
*Gedruckt mit Unterstützung
der Notgemeinschaft der Deutschen Wissenschaft in Berlin und der
Religionswissenschaftlichen Gesellschaft in Stockholm*



1 9 3 0
LEIPZIG UND BERLIN
VERLAG UND DRUCK VON B. G. TEUBNER







INHALTSVERZEICHNIS

ERSTE ABTEILUNG
ARCHIV FÜR RELIGIONSWISSENSCHAFT

I. ABHANDLUNGEN

II. BERICHTE

III. MITTEILUNGEN UND HINWEISE

ZWEITE ABTEILUNG

BEITRÄGE ZUR RELIGIONSWISSENSCHAFT DER RELIGIONSWISSENSCHAFTLICHEN GESELLSCHAFT ZU STOCKHOLM

ERSTE ABTEILUNG
ARCHIV FÜR RELIGIONSWISSENSCHAFT

ABHANDLUNGEN

DER GOTT BETHEL

VON *OTTO EISSFELDT* IN HALLE A. S.

Nachdem seit 1911 die Elephantine-Papyri uns die Kenntnis einer auf der Nilinsel im 5. vorchristlichen Jahrh. bestehenden und spätestens zu Anfang des 6. Jahrh. gegründeten jüdischen Militärkolonie vermittelt haben, die neben *jāhō* die Gottheiten חרם — *bêt'ēl*, ענת — *bêt'ēl* und אשם — *bêt'ēl* verehrt und unter ihren Personennamen eine Reihe mit *bêt'ēl* als theophorem Element zusammengesetzter gehabt hat[1], ist die Frage, ob dieser bei den aus Palästina nach Ägypten eingewanderten Israeliten oder Juden bezeugte Gott Bethel nicht auch im Alten Testament erwähnt, d. h. ob an manchen Stellen, an denen man bisher *bêt-'ēl* als Namen der Stadt oder der Kultstätte Bethel aufgefaßt hat, dies nicht vielmehr als Name des dort verehrten Gottes zu verstehen sei, wiederholt behandelt worden. Dabei haben denn auch einige — später vorzuführende[2] — schon länger bekannte außeralttestamentliche Bezeugungen eines Gottes Bethel die ihnen gebührende Würdigung erfahren, und zugleich ist die Jahrhunderte alte Frage nach dem Zusammenhang zwischen dem biblischen Bethel und dem bei griechisch-römischen Schriftstellern der Spätzeit als Bezeichnung heiliger Steine vorkommenden *βαίτυλος* und *βαιτύλιον* durch diese Verhandlungen in neue Beleuchtung gerückt worden.

Der erste, der den aus den Elephantine-Papyri eben bekannt gewordenen Gott Bethel im Alten Testament wiederfinden wollte, war Israel Lévi. In seinem 1912 in der Revue des études juives[3] erschienenen Aufsatz „Nouveaux papyrus araméens d'Éléphantine" erklärte er das *bêt-'ēl* der Stellen Gen. 31, 13; 35, 7. 17; 1. Sam. 10, 3; Jer. 48, 13, das

---

[1] *Aramaic Papyri of the fifth century B. C., edited, with translation and notes,* by A. Cowley, Oxford 1923. Nach den Nummern dieser Ausgabe ist unten S. 20 f. zitiert worden. [2] S. unten S. 19 ff.

[3] Tome LXIII no. 126 (1912), S. 161—184.

man bisher allgemein als Namen der Stadt oder der Kultstätte angesehen hatte, vielmehr als Namen des dort verehrten Gottes, und R. Smend stimmte in seiner Anzeige von A. Ungnads Aramäischen Papyrus aus Elephantine ihm hinsichtlich des *bêt-'ēl* von Jer. 48, 13 alsbald zu.[1] Neun Jahre später treten, etwa gleichzeitig und offenbar unabhängig voneinander, R. Dussaud[2] und A. Jirku[3] für das Vorkommen des Gottesnamens Bethel im Alten Testament ein, der eine von dem Bethel der Elephantine-Papyri ausgehend, der andere sich zunächst auf das in einem babylonischen Personennamen der Perserzeit als theophores Element vorkommende Bethel[4] stützend. Während Jirku den Gott nur Gen. 35, 7 findet[5], deutet Dussaud nicht nur das Bethel dieser und der anderen schon genannten Stellen als Gottesnamen, sondern er findet auch an einer ganzen Reihe weiterer Stellen den Gottesnamen wieder, freilich meistens erst, nachdem er ihn durch Textkorrektur hineingebracht hat, nämlich Gen. 28, 20. 21. 22; 31, 53; 32, 30; 33, 20; 46, 3; 48, 3; 50, 17; Amos 3, 14; 8, 14; Hos. 10, 8. Bei H. Greßmann[6] und bei R. Weill[7] fand Dussaud lebhafte Zustimmung, aber W. W. Graf Baudissin[8] und R. Kittel[9] lehnten, wiederum gleichzeitig und unabhängig voneinander, die Deutung des Bethel als Gottesnamen an den genannten alttestamentlichen Stellen ab, nur bei Jer. 48, 13 ihre Möglichkeit[10] oder gar Wahrscheinlichkeit[11] zugestehend, und es hat trotz Greßmanns Widerspruch gegen Kittel[12] den Anschein, als ob die Bestreiter des Vorkommens von Bethel als Gottesnamen im Alten Testament das letzte Wort behalten sollten, um so mehr, als jenem Widerspruch Greßmanns noch eine Entgegnung Kittels gefolgt ist, die bisher keine Ablehnung erfahren hat.[13] Von denen, die sich zuletzt zu dieser Frage geäußert haben, begnügt

[1] *ThLZ* 37 (1912), Sp. 677 f. S. auch Smends sehr gehaltreiche Anzeige von E. Sachaus *Aramäischen Papyrus und Ostraka,* ebenda Sp. 387—393. Vgl. auch Eduard Meyer *Der Papyrusfund von Elephantine,* 1912, S. 60—62.

[2] *Les origines cananéennes du sacrifice israélite,* Paris 1921, S. 231 ff.

[3] *ZAW* 39 (1921), S. 158 f.: Der Name אל בית אל Gen. 35, 7; vgl. auch seinen *Altorientalischen Kommentar zum Alten Testament,* 1923, S. 71 u. 218 f.

[4] Vgl. dazu unten S. 19 ff.

[5] Von Sach. 7, 2 ist hier zunächst abgesehen, s. dazu unten S. 20.

[6] Anzeige des Buches von Dussaud in *OLZ* 25 (1922), Sp. 455—458.

[7] L'installation des Israélites en Palestine et la légende des patriarches (*Revue de l'Histoire des Religions* 87 [1923], S. 69—120; 88 [1923], S. 1—44, 87, S. 103 ff.). Auf S. 105, Anm. 1 eine Einschränkung der Aufstellungen Dussauds.

[8] El Bet-el (Genesis 31, 13; 35, 7) in der *Marti-Festschrift* 1925, S. 1—11; vgl. auch *Kyrios* 1929, IV (Register), S. 79 a.

[9] Der Gott Bet'el (*JBL* 44 [1925], S. 123—153).

[10] So Kittel, S. 140.

[11] So Baudissin, S. 3. Überhaupt geht B. viel behutsamer als Kittel zu Werke. [12] *ZAW* 43 (1925), S. 281 f. [13] *ZAW* 44 (1926), S. 170—172.

sich, was den Namen des Gottes angeht, der eine, A. Alt[1], mit der Nennung der bisherigen Literatur und bestreitet der andere, M. Noth[2], ausdrücklich die Möglichkeit, Bethel an der einen oder der anderen Stelle des Alten Testaments als Gottesnamen zu fassen. Ja, Noth will auch in dem Bethel der Elephantine-Texte nicht einen Gottesnamen sehen, sondern es als „Gotteshaus", „Pantheon", also als eine Umschreibung für die drei im Tempel von Elephantine wohnend gedachten Gottheiten — Jahu, ʿAnat und Charam — erklären.

Aber man muß sich hüten, dies scheinbare Ergebnis der Aussprache über den Gegenstand als gesichert und endgültig zu betrachten, vielmehr liegen die Dinge so, daß sich die Erörterung in einer Sackgasse festgerannt hat. Die Untersuchung hat sich mehr und mehr auf die Behandlung einer sprachlich-grammatikalischen Seite des Gegenstandes, nämlich auf die Erklärung der Wortverbindungen *hā-ʾēl bêt-ʾēl* Gen. 31, 13 und *ʾēl bêt-ʾēl* 35, 7, beschränkt und darüber seine religionsgeschichtliche Würdigung, die allein weiter zu helfen vermag, nicht vergessen, aber doch vernachlässigt. Dazu sind die zu Unrecht in den Vordergrund gerückten Stellen Gen. 31, 13 und 35, 7 textkritisch unsicher und lassen schon darum eine sichere Entscheidung nach der einen oder der anderen Seite hin nicht zu. Und doch läßt sich die Frage klären, und sie ist sowohl im Hinblick auf die israelitisch-jüdische Religionsgeschichte als auch aus allgemein-religionsgeschichtlichen Gründen wichtig genug, um eine erneute Behandlung zu rechtfertigen und zu fordern.

1.

Um festen Boden unter den Füßen zu behalten, läßt man die Frage nach dem Namen des der Sage nach dem Jakob in Bethel erschienenen und in geschichtlicher Zeit dort verehrten Gottes besser zunächst außer Betracht und macht sich um so entschiedener klar, daß unsere Genesiserzählungen die Zugehörigkeit der Stätte zu einem vorisraelitischen, kanaanäischen, ursprünglich von Jahwe unterschiedenen Gott ganz deutlich erkennen lassen. Am deutlichsten lassen das die elohistischen Erzählungen durchblicken. Zunächst zeigt die E-Geschichte[3] von der Theophanie in Bethel Gen. 28, 10—12. 17. 18. 20—22 nicht nur, daß die Gottheit an dieser Stätte weilt — das sagt auch J —, sondern zugleich das weitere, daß der hier wohnende Gott von Haus aus ein an dieser Stätte haftender Sondergott war. Denn Jakobs Gelübde „Wenn Elohim mit

[1] *Der Gott der Väter,* 1929, S. 7, Anm. 2.

[2] *Die israelitischen Personennamen im Rahmen der gemeinsemitischen Namengebung,* 1928, S. 127 ff.

[3] Zur Aufteilung von Gen. 28, 10—22 auf J und E s. meine *Hexateuch-Synopse,* 1922, S. 8 ff., 52* f., 262*.

mir sein und mich behüten wird auf dem Wege, den ich jetzt gehe, und mir Speise zum Essen und Kleider zum Anziehen gibt, und ich wohlbehalten in meines Vaters Haus zurückkehre, so soll ʿEl'[1] mein Elohim sein" hat nur Sinn, wenn der Gott, den Jakob sich als seinen Gott erwählt, eben nicht Gott schlechthin ist, sondern der in Bethel wohnende und hier erstmalig dem Jakob erschienene Gott. So stellt sich denn dieser Gott, als er den bei Laban weilenden Jakob zur Rückkehr in seine Heimat auffordert, als Gott von Bethel vor: „Ich bin *hā-ʾēl bêt-ʾēl,* wo du eine Mazzebe gesalbt, wo du mir ein Gelübde gelobt hast" (31, 13), und in Sichem erhält Jakob von „Elohim" den Befehl: „Auf, zieh nach Bethel hinauf und bleibe dort und bau dort einen Altar für den El, der dir erschienen ist, als du vor deinem Bruder Esau fliehen mußtest" (35, 1).[2] Wenn dann Jakob auf diesen göttlichen Befehl hin die Seinen auffordert, die fremden Götter wegzuschaffen, sich zu reinigen und die Kleider zu wechseln, d. h. sich zu weihen für die Wallfahrt zu dem El von Bethel und die Errichtung des ihm gelobten Altars, und wenn die Seinen der Aufforderung nachkommen (35, 2–4), so zeigt das zugleich, daß der El von Bethel ein ganz überragender Gott ist, ja für den hier in Betracht kommenden Kreis von Verehrern der Gott. Ob diese Heraushebung des Gottes auf Rechnung des Elohisten zu setzen oder aber schon für seine Vorlage anzunehmen ist, muß zunächst offen bleiben.[3]

Daß der Elohist den El von Bethel mit dem einen Gott, der sein Gott ist, identifiziert und als eine Erscheinungsform dieses einen Gottes betrachtet, der erst dem Mose seinen Namen Jahwe kundgetan hat (Ex. 3, 6. 9–15), kann nicht zweifelhaft sein. Aber ebensowenig darf das bezweifelt werden, daß ursprünglich dieser El mit Jahwe nichts zu tun hat, daß er vielmehr ein an der Stätte von Bethel haftender kanaanäischer Gott ist, der erst nachträglich von den in Kanaan seßhaft gewordenen Israeliten ihrem Jahwe angeglichen worden ist. Der Elohist unterstützt

---

[1] Im Text steht „Jahwe", aber „Jahwe" ist in E vor Ex. 3, 14 unmöglich. Da E nachher (31, 13; 35, 3) den Gott, der dem Jakob in Bethel erschienen ist, mit dem Appellativum *ʾēl* bezeichnet, wird das auch hier im E-Text gestanden haben. Dussaud hält „Bethel" (als Gottesname) für den ursprünglichen E-Text (S. 238), indem er unter Hinweis auf Ex. 20, 24 (mit der Korrektur von *ʾazkîr* und *tazkîr*) annimmt (S. 224), daß im unverletzten E-Text Jakob bei der Salbung des von ihm errichteten Steins, also 28, 18, den ihm eben erschienenen Gott mit diesem Namen angerufen habe. Aber zum mindesten müßte angenommen werden, daß es der Gott ist, der von sich aus seinen Namen nennt, wie er es in der jahwistischen Parallelerzählung (v. 10 „Ich bin Jahwe") tatsächlich tut, und diese Annahme wäre nur bei einer völligen Umgestaltung des Erzählungsganges von E möglich.

[2] Vgl. auch noch 35, 7, wo die Ortsgebundenheit des Gottes ebenfalls deutlich wird. Im übrigen s. zu 35, 7 S. 8ff.

[3] S. unten S. 22ff.

diesen Angleichungsprozeß. Erstaunlich ist nur, daß er in den von ihm benutzten älteren Kultsagen hier wie in Ex. 3[1] in viel ausgedehnterem Maße als der Jahwist so manche Züge stehen läßt, die die Besonderheit des Gottes ganz deutlich erkennen lassen und für unser Empfinden seine Ineinssetzung mit Jahwe geradezu hindern.

Die Darstellung des Elohisten gestattet weiter eine Aussage darüber, wie der El von Bethel zunächst bei den Kanaanäern und dann auch bei den Israeliten gedacht und verehrt wurde. Man stellte ihn sich als zu einem Stein in besonderer Beziehung stehend vor, als irgendwie in oder bei ihm wohnend und verehrte ihn in der Weise, daß man seinen Stein mit Öl bestrich. So nämlich ist es zu deuten, wenn erzählt wird, daß Jakob einen von den Steinen der Stätte sich zum Kopfkissen nimmt oder ihn sich doch zu Häupten hinlegt, darauf oder dabei schlafend den Traum von der Himmelsleiter hat, am anderen Morgen ihn als Mazzebe aufstellt und mit Öl bestreicht und dann gelobt, daß dieser Stein ein Gotteshaus (*bêt ʾᵉlōhîm*) werden solle. Es scheint so, als ob der Wortlaut des Gelübdes eine Anspielung auf den Namen des Steines, nämlich *bêt-ʾēl* (Gotteshaus), enthält[2], so daß man schließen darf, der im übrigen für die Kultstätte oder die Stadt und, wie wir sehen werden[3], auch für den Gott gebrauchte Name *bêt-ʾēl* sei vorher[4] Name des Steines gewesen und habe diesen als Behausung des El bezeichnet. Aber so sicher, wie man es häufig annimmt[5], ist das nicht.

---

[1] Zu der Tatsache, daß der Elohist in Ex. 3 altertümliche Züge der Sage hat stehen lassen, die seiner eigenen Geschichtstheorie widersprechen (v. 6 einerseits, v. 13 andererseits) vgl. K. Galling *Die Erwählungstraditionen Israels*, S. 56 ff. und A. Alt, a. a. O. S. 12 f.

[2] 28, 22 scheint mir so verstanden werden zu müssen: Für „Gotteshaus“, „Tempel“ ist die dem Elohisten wie der hebräischen Sprache überhaupt geläufige Wendung *bêt ʾᵉlōhîm*, nicht *bêt ʾēl* (s. dazu unten S. 23, Anm. 1), aber der eben auch „Gotteshaus“ besagenden Bedeutung von *bêt ʾēl* ist er sich durchaus bewußt. So gebraucht er für Jakobs Gelübde, den Stein zu einem Tempel ausgestalten zu wollen, den für Gotteshaus, Tempel gewöhnlichen Ausdruck *bêt ʾᵉlōhîm* und spielt damit zugleich auf den Namen des Steins, *bêt ʾēl*, der ja dasselbe bedeutet, an. Die Erfüllung des Gelübdes ist 35, 3. 5 erzählt. Hier ist freilich nur vom Bau eines Altars, nicht eines Tempels, die Rede. Aber der Altar ist ja bekanntlich das Kernstück jeder antiken Tempelanlage.

[3] S. unten S. 10 ff.

[4] Ich sage absichtlich „vorher“, nicht „ursprünglich“. Denn es ist sehr wohl möglich, daß zuerst die Stätte, an der eine Gottesoffenbarung erlebt wurde, als „Haus, Wohnung Gottes“ bezeichnet wurde, und daß der Name dann auf das zur Erinnerung an diese Offenbarung errichtete Mal überging. Vgl. Baudissin *Kyrios* III, S. 496 und s. auch unten S. 26.

[5] Z. B. H. Gunkel *Genesis-Kommentar*[3], 1910, S. 320; Baudissin *Kyrios* III, S. 154. Vgl. auch das, was unten S. 25 ff. über *βαίτυλος* und *βαιτύλιον* gesagt ist.

2.

Steht das also fest, daß in vorisraelitischer Zeit in Bethel ein El verehrt worden ist, dem ein Stein heilig war, und daß die Israeliten nach ihrer Seßhaftwerdung in Kanaan diesen El mit ihrem Jahwe gleichgesetzt haben, so ist das die Frage, ob der El von Bethel außer mit der appellativischen Bezeichnung *'ēl* auch noch mit einem Eigennamen benannt worden und ob das der außerhalb des Alten Testaments als Gottesname bezeugte Name Bethel gewesen ist.

Aus der Reihe der von Lévi für die Deutung von Bethel als Gottesnamen angeführten Stellen können zunächst Gen. 35, 15 und 1. Sam. 10, 3 ausgeschieden werden, da für sie im Ernst nicht bezweifelt werden kann, daß es sich hier vielmehr um den Ortsnamen handelt. Ebenso dürfen die Genesisstellen[1], an denen Dussaud, nachdem er zumeist ihren Text geändert hat, den Gottesnamen Bethel findet, unberücksichtigt bleiben, also Gen. 28, 20. 21. 22; 31, 53; 32, 30; 33, 20; 46, 3; 48, 3; 50, 17. Und zwar nicht nur, weil hier auf unsicherer Grundlage gebaut worden ist, sondern vor allem deswegen, weil für einen Teil dieser Stellen religionsgeschichtliche Erwägungen zeigen, daß Dussauds Korrekturen falsch sind. Dussaud irrt nämlich in der Annahme, daß es sich bei allen Theophanien und Epiklesen, von denen der Elohist nach Gen. 28 zu erzählen weiß, um Offenbarungen und Anrufungen desselben Gottes, nämlich des „Bethel" von Bethel handele, bei der Bundesschließung zwischen Jakob und Laban (31, 53) ebenso wie bei Jakobs Ringkampf mit einem Elohim bei Pnuel (32, 23 ff.), bei der Weihung einer Mazzebe in Sichem (33, 20) ebenso wie bei der Erscheinung eines El in Beerseba (46, 3). Vielmehr handelt es sich hier überall um verschiedene Gottheiten.[2] Im ersten Falle sollte allein schon die Tatsache, daß der Gott, bei dem Jakob schwört, mit einem besonderen Namen genannt wird, „Schrecken seines Vaters Isaak" (31, 53, vgl. 31, 42), vor seiner Identifizierung mit dem Gott von Bethel warnen, und die Pnuel-Erzählung läßt mit aller nur wünschenswerten Deutlichkeit erkennen, daß es sich hier um einen besonderen, an einem eigenartig geformten Bergvorsprung haftenden Lokalgott handelt.[3] Was aber die Mazzebe von Sichem angeht, so macht

---

[1] Die von Dussaud herangezogenen Stellen aus Amos und Hosea werden unten S. 12 ff. behandelt werden, da Dussaud hier zweifellos Richtiges gesehen hat. Er selbst wertet die Durchschlagskraft seiner Emendationen und der darauf aufgebauten Argumentationen freilich umgekehrt, indem er die Genesisstellen sehr ausführlich erörtert, die aus Amos und Hosea aber mehr streift als ausschöpft.

[2] Vgl. zu den Elim der Genesis als Lokalnumina Baudissin *Kyrios* III, S. 124—143 und Alt *Gott der Väter*, S. 8.

[3] S. auch unten S. 26 f.

die Erzählung des Elohisten, der nach dem Bericht von ihrer Errichtung (33, 20) die Vorbereitungen beschreibt, die auf Jakobs Anordnung für den Zug nach Bethel getroffen werden, es über jeden Zweifel erhaben, daß der große Gott, dem man sich erst nach geziemender Weihung nahen darf, in Bethel seinen Sitz hat, aber eben nicht in Sichem, daß also, wenn man auch für Sichem als Vorgänger des hier vom Elohisten gesuchten einen Gottes einen Lokalgott kanaanäischer Herkunft annehmen muß, dieser Gott jedenfalls von dem in Bethel verschieden war. Für Beerseba vollends haben wir in der noch zu behandelnden[1] Stelle Amos 8, 14 den Beweis dafür, daß der hier verehrte Gott ein anderer war als der von Bethel, wie er ja auch nach Gen. 21, 33 einen anderen Namen hat als jener, nämlich *ʾēl ʿôlām* „uralter Gott". Dussauds These[2]: „Si la tradition judéenne rattachait à Abraham et à Yahvé les vieux sanctuaires locaux, Sichem, Bethel, Hébron, Beersabée, Jérusalem, l'ancienne tradition éphraïmite attribuait à Isaac l'institution du culte du Dieu Bethel à Beersabée, et à Jacob celle du même culte à Bethel, Mahanaïm et Sichem, la première capitale du Royaume du Nord. Il n'y a pas de raison pour que Gilgal[3] n'ait pas été rattaché également aux noms d'Isaac et de Jacob" ist also entgegenzuhalten, daß wir von einer Unterstellung der verschiedenen Heiligtümer unter einen Gott vor ihrer Aneignung durch Jahwe nichts wissen, vielmehr als die vor dieser Annexion liegende Stufe nur die der Zugehörigkeit jedes Heiligtums zu je einem besonderen Gott erkennen können.[4] Beim Gott von Bethel insbesondere liegen die Dinge so, daß der Elohist ihn mit seinem einen Gott, d. h. mit dem Jahwe von Ex. 3, 14 f., gleichsetzt und ihn insofern mit allen Heiligtümern in Verbindung bringt, daß aber die vom Elohisten benutzte Sage den Gott von Bethel nur in Bethel kennt und die anderen Stätten von anderen Göttern beansprucht weiß. Damit fallen also die

[1] S. unten S. 13. [2] S. 241.

[3] Den oder einen ἱερὸς λόγος von Gilgal haben wir in Jos. 5, 13—15: der Führer des Heeres Jahwes erscheint Josua, vgl. dazu meine *Hexateuch-Synopse,* S. 31 f. Wir haben also von jeder der drei Kultstätten, die nach Amos (5, 5; 4, 4) und Hosea (4, 15) von ihren Zeitgenossen besonders eifrig aufgesucht und darum von ihnen selbst besonders heftig bekämpft werden, von Bethel, Gilgal und Beerseba, eine Theophanieerzählung, die von unseren Hexateucherzählern als Offenbarung des einen Gottes, Jahwes, verstanden wird, aber ursprünglich zweifellos je einem besonderen Gotte gegolten hat. Dussaud irrt also, wenn er auch Gilgal zum Gotte Bethel in Beziehung setzen möchte. — Da mit dem Gilgal in Jos. 5, 13—15 nur das Gilgal bei Jericho gemeint sein kann, ist mit dem eben Ausgeführten gesagt, daß auch Amos und Hosea dies Gilgal im Auge haben. Anders Sellin, zuletzt *Zwölfprophetenbuch*[2. 3], 1929, S. 222.

[4] Anders, aber keineswegs etwa mit Dussaud übereinstimmend Alt *Gott der Väter,* S. 54 ff. S. dazu meine kritische Bemerkung in Baudissin *Kyrios* IV, S. 200 f., und vgl. auch J. Hempel *ThLZ* 55 (1930), Sp. 266—273.

von Dussaud vorgenommene Textkorrekturen, soweit sie den Gottesnamen Bethel angehen, dahin.

Von Jer. 48, 13[1] und einigen Stellen aus Amos[2] und Hosea[3] soll nachher die Rede sein. So bleibt jetzt nur die Behandlung von Gen. 31,13 und 35, 7 übrig, der beiden Stellen, auf die — wie schon gesagt — in der bisherigen Erörterung das größte Gewicht gelegt worden ist, sowohl von denen, die Bethel hier als Gottesnamen gedeutet, als von denen, die diese Deutung abgelehnt und das Wort hier vielmehr als Ortsnamen erklärt haben. Die ersten übersetzen das *hā-'ēl bêt-'ēl* von 31, 13 als „der Gott Bethel" und das *'ēl bêt-'ēl* von 35, 7 als „Gott Bethel". Die zweiten verstehen die Worte von 35, 7 als „Gott von Bethel" und erklären — so Baudissin[4] — 31, 13 entweder als eine Elision: *hā-'ēl bêt-'ēl* = *hā-'ēl 'ēl bêt-'ēl* „der (bekannte) Gott, nämlich der Gott von Bethel" oder — so Kittel[5] — ergänzen nach LXX *ha-nir'eh ēleka b^e* hinter *hā-'ēl* „der Gott, der dir erschienen ist in Bethel". Beide Gruppen führen für ihre Auffassung, also für die Erklärung des *bêt-'ēl* als Apposition, d. h. als Gottesnamen, und für die als Genetiv bzw. als Lokativ, d. h. als Ortsnamen, grammatikalische Argumente an, die zugleich die gegenteilige Auffassung als unmöglich oder doch als unwahrscheinlich hinstellen wollen. Sie sollen hier nicht wiederholt und auch nicht ergänzt werden. Denn den Ausschlag können sie doch weder für die eine noch für die andere Erklärungsmöglichkeit geben. Höchstens das ließe sich durch weitere Häufung derartiger Argumente dartun, daß die Auffassung des *bêt-'ēl* in *(hā-)'ēl bêt-'ēl* als Apposition zu *(hā-)'ēl* nicht unmöglich ist. Aber daß sie sicher oder gar allein möglich ist, bleibt jedenfalls unbeweisbar. Es kommt, wie schon angedeutet, hinzu, daß an beiden Stellen der Text nicht ganz feststeht und vielleicht oder wahrscheinlich nach LXX geändert werden muß.

31, 13 entspricht dem hebräischen „Ich bin *hā-'ēl bêt-'ēl*" in LXX A *ἐγώ εἰμι ὁ θεὸς ὁ ὀφθείς σοι ἐν τῷ τόπῳ*. LXX A setzt also voraus *hā-'ēl ha-nir'eh ēleka ba-māḳôm* „(Ich bin) der Gott, der dir erschienen ist an dem Orte, (wo)", hat demnach in seiner Vorlage *bêt-'ēl* überhaupt nicht gehabt. Diese Lesart von LXX A verdient vor der durch LXX DEM vertretenen *ἐν τόπῳ θεοῦ* (statt *ἐν τῷ τόπῳ*) den Vorzug, da diese sich als eine Mischung aus *ἐν τῷ τόπῳ (ba-māḳôm)* und aus *ἐν οἴκῳ θεοῦ (b^e-bêt-'ēl)*, also aus den von LXX A und vom hebräischen Text bezeugten Lesarten, ausweist. Kittel[6] will dagegen in DEM die bessere LXX-Lesart sehen und nach ihr den hebräischem Text korrigieren, aber seine Behauptung, daß deren *ἐν τόπῳ θεοῦ* einem hebräischen *b^e-bêt-'ēl* „in Bethel" ent-

[1] S. unten S. 10 ff. [2] S. unten S. 15 ff. [3] S. unten S. 17 f.
[4] *Marti-Festschrift,* S. 9. [5] *JBL* 44, S. 140. [6] *JBL* 44, S. 142.

spreche, läßt sich nicht halten. Denn die von ihm ins Feld geführte Tatsache, daß das hebräische *bêt* in LXX nicht immer durch *οἶκος*, sondern gelegentlich auch durch *τόπος* wiedergegeben werde, besagt nichts gegenüber der Beobachtung, daß in den Bethelerzählungen der Genesis und in der Genesis überhaupt *māḳôm* immer durch *τόπος*, *bêt-'ēl* aber — soweit es nicht als *Βαιθήλ* transkribiert ist — durch *οἶκος θεοῦ* wiedergegeben wird. Die A-Lesart, die in 31, 13 den Namen Bethel überhaupt nicht hat, wird nach alledem als die bessere in Anspruch genommen werden dürfen. In 35, 7 aber, wo nach dem hebräischen Texte Jakob die Stätte *ēl bêt-'ēl* nennt, liest LXX *καὶ ἐκάλεσεν τὸ ὄνομα τοῦ τόπου Βαιθήλ*, setzt also vor *bêt-'ēl* kein *'ēl* voraus.

Nun ist es allerdings nicht ohne weiteres berechtigt, an den beiden Stellen der LXX zu folgen und nach ihr den hebräischen Text zu korrigieren, um so weniger, als der letztere beide Male der schwierigere ist und sich die Gründe, die LXX zu seiner Korrektur veranlaßt haben können, unschwer vermuten lassen. Aber 31, 13 ebenso wie 35, 7 wird die LXX-Lesart durch die Exegese des Zusammenhangs gestützt. In 31, 13 sind die etwas schwerfälligen Relativsätze „wo du eine Mazzebe gesalbt, wo du ein Gelübde gelobt hast" offenbar dazu bestimmt, unter Vermeidung der Nennung seines Namens den Ort zu umschreiben, haben also eigentlich nur Sinn, wenn der Name verschwiegen wird. 35, 7 wird die eben vollzogene Benennung des Ortes als *bêt-'ēl* durch den Satz „denn dort hatte sich ihm *hā-'ᵉlōhîm* offenbart, als er vor seinem Bruder fliehen mußte" begründet. Diese Begründung aber setzt deutlich nicht *'ēl bêt-'ēl* „El von Bethel" oder „El Bethel", sondern nur *bêt-'ēl* „Haus, Offenbarungsstätte des El" vor sich voraus, wie denn auch J (28, 16. 19) und P (35, 15) aus einer der E ähnlichen Erklärung *bêt-'ēl,* nicht etwa *'ēl bêt-'ēl* als Namen der Stätte ableiten. Übrigens kommt der an sich auch als Ortsname schon zu rechtfertigende Name *'ēl bêt-'ēl* außer an unserer Stelle, wo eben der Text unsicher ist, für den Ort Bethel nirgends vor. Für 31, 13 bestätigt ein Blick auf den Verlauf des elohistischen Erzählungsfadens das aus der Exegese gewonnene Resultat. Nach E benennt Jakob den Ort erst bei seiner zweiten Anwesenheit in Bethel (35, 7), und es ist ganz unwahrscheinlich, daß E ohne Not schon vorher diesen Ortsnamen gebraucht haben sollte. Freilich kommt es vor (z. B. 2. Sam. 5, 20), daß ein Erzähler proleptisch den Namen einer Örtlichkeit schon anwendet, ehe er von dem Ereignis gesprochen, das den betreffenden Namen veranlaßt hat, und E gebraucht auch in dieser proleptischen Art einmal vor 35, 7 den Namen Bethel, da (35, 1. 3), wo er Jahwe den Jakob bzw. Jakob die Seinen auffordern läßt, nach Bethel hinaufzuziehen. Hier konnte E, wenn er nicht sehr umständlich werden wollte, kaum anders handeln. Aber 31, 13 genügen, wie wir sahen, die

Relativsätze zur Bestimmung der Örtlichkeit vollauf; hier bestand also für E keinerlei Nötigung, den Namen Bethel vorweg zu gebrauchen. Andererseits liegt die Erklärung für die nachträgliche Einfügung von Bethel in 31, 13 nahe. Nach J benennt Jakob schon 28, 19 die Stätte mit Bethel, so daß also in der Kompilation JE die Benennung schon vor 31, 13 geschehen ist. In 35, 7 ist für das über den durch LXX bezeugten Text hinausgehende *'ēl* weniger leicht eine Erklärung zu finden; man wird hier wohl an einen mechanischen Fehler denken müssen.

Aber wie immer man über den Text von 31, 13 und 35, 7 urteilen möge, das dürften die vorangegangenen Erörterungen zur Genüge gezeigt haben, daß diese Stellen nicht dazu angetan sind, als Beweis für oder gegen die Bezeugung von *bêt-'ēl* als Gottesnamen durch das Alte Testament verwendet zu werden. Sie sind, mindestens zunächst, bei der Untersuchung des Gegenstandes auszuschalten.

3.

Um so wichtiger ist eine andere, bisher keineswegs übersehene, aber in ihrer Bedeutung doch nicht genug gewürdigte[1] Stelle. Das ist Jer. 48, 13. In einem dem Jeremia zugeschriebenen, aber seiner wirklichen Herkunft nach unsicheren Orakel gegen Moab heißt es: „Und Moab wird zuschanden werden an Kemosch, wie das Haus Israel zuschanden geworden ist an Bethel, ihrem Vertrauen.“ Hier wird also der moabitische Gott Kemosch mit dem israelitischen Gott Bethel in Parallele gestellt und von Kemosch gesagt, daß er sein Volk ebensowenig werde retten können, wie Bethel sein Volk Israel vor dem Untergang bewahrt habe. Wenigstens ist hier die Auffassung von Bethel als einem Gottesnamen ohne Zweifel die nächstliegende und ungezwungenste. Zur Annahme, daß hier das Heiligtum Bethel gemeint, also der moabitische Gott mit dem israelitischen Heiligtum zusammengestellt sei, wird man sich doch erst entschließen können, wenn sich das Verständnis von Bethel als einem Gottesnamen als völlig unmöglich herausgestellt haben sollte.

Wichtig für die Verwertung unserer Jeremiastelle ist nun die Feststellung ihres Alters. Die gangbaren Jeremiakommentare, die übrigens durchweg in Bethel den Namen der Stadt oder der Kultstätte sehen, sprechen zumeist die Stelle dem Jeremia ab, sei es, daß sie das ganze Kapitel für unjeremianisch halten, sei es, daß sie diesen Vers als aus

[1] Ich darf bemerken, daß mir die Notwendigkeit der Auffassung des Bethel in Jer. 48, 13 als Gottesnamen bei der Lektüre von Jer. 48 klar geworden ist, ohne daß mir die in derselben Richtung gehenden früheren Äußerungen über das Bethel der Stelle (Dussaud, Greßmann, Baudissin, Kittel) in Erinnerung geblieben waren.

dem Zusammenhang herausfallend betrachten, sei es, daß sie ihn seines Inhalts wegen der nachexilischen Zeit glauben zuweisen zu müssen, sei es schließlich, daß sie zwei dieser Argumente oder auch alle drei für die Beurteilung des Verses als eines späten Machwerkes ins Feld führen. Am entschiedensten hat sich B. Duhm 1901 für die späte Entstehung des Verses ausgesprochen. Er bemerkt zu ihm wie zu 46, 25: „Hier sieht man doch deutlich, daß ein spätlebender Jude schreibt. Ihm gilt das Heidentum als Abfall vom wahren Gott; er nimmt wie der Priesterkodex und wie Paulus eine Uroffenbarung Gottes an alle Menschen an, die die Heiden sündhaft aufgegeben haben." F. Giesebrecht 1907 folgt ihm: „v. 13b ist eine echt schriftgelehrte Erläuterung, fern von geschichtlicher Wirklichkeit", und auch P. Volz 1922 und 1928 läßt sich durch ihn bestimmen: „Die Verse (d. h. v. 12. 13) fallen zwischen den gutgebauten dreidoppelzeiligen Strophen 11 und 14. 15a. 16 durch Form und Inhalt (13 durch seine geistliche Sprache) auf." Nur C. H. Cornill 1905 urteilt anders: „Dieser Vers ist für mein Empfinden nur denkbar vor der Katastrophe Jerusalems und daher eines der stärksten Indizien für das Vorhandensein eines echten Kerns in unserem Orakel"[1], und mir will scheinen, daß die Herleitung des Verses aus der Zeit vor dem Untergang des Südreichs — ob er von Jeremia oder von einem anderen stammt, kann hier dahingestellt bleiben — das einzig Mögliche und Richtige ist. Denn nach der Katastrophe des Südreiches hätte ein Jude kaum so schreiben können. Der auch ohnedies manchem naheliegende Gedanke (Jer. 44, 15ff.), daß mit dem Untergang Jerusalems die Nutzlosigkeit des Jahwekultus erwiesen sei, wäre durch eine solche unbedachte Äußerung über Israels Schicksal geradezu herausgefordert worden. Nein, solch ein schadenfroher Hinweis auf Israels Untergang und die dadurch erwiesene Ohnmacht seines Gottes setzt notwendig das Bestehen des Südreiches voraus. Dies durch eine auf v. 13 beschränkte Erwägung gewonnene Ergebnis kann durch irgendwelche literarkritischen Beobachtungen — Zusammenhangslosigkeit des Verses u. dgl. — nicht erschüttert werden. Denn da das ganze Kapitel eine bunte Mischung von Stücken aus allen möglichen prophetischen und poetischen Schriften darstellt und unter ihnen solche von zweifellos vorexilischer Herkunft verhältnismäßig zahlreich sind, ist für die Bestimmung des Alters der einzelnen Stücke der Zusammenhang ziemlich gleichgültig, und ist weiter für ein Stück wie v. 13 die Annahme vorexilischer Entstehung von vornherein mindestens nicht unmöglich.

Ein vorexilischer judäischer Autor, der nach der Katastrophe des Nordreiches und vor der des Südreiches, zwischen 722 und 586, ge-

---

[1] Ähnlich urteilt Cornill in seiner *Einleitung in das A. T.*[7], 1913, S. 178 über Jer. 48, 13.

schrieben haben muß, nennt also Bethel als Gott, und d. h. den einzigen Gott oder doch den Hauptgott Israels. Das ist ein außerordentlich wichtiges Zeugnis, geeignet, den Gang der israelitischen Religionsgeschichte in neue oder doch schärfere Beleuchtung zu rücken. Offenbar hat es neben der von den Pentateucherzählern J und E vertretenen Richtung, die Jahwe und die kanaanäischen Lokalgötter wie den von Bethel, den Bethel, einander angleichen will und darum bei diesem seinen Eigennamen „Bethel" auch wohl verwischt oder doch jedenfalls hinter Jahwe hat zurücktreten lassen, eine andere gegeben, die das Kind beim rechten Namen nennt, die Kultstätten samt den von ihnen von Haus aus verehrten Göttern wegen ihrer kanaanäischen Herkunft verpönt und zu dem Zweck auch die alten Namen dieser Götter konserviert. Daß diese Opposition um so stärker war, je mächtiger der Gott, gegen den sie sich richtete, versteht sich von selbst, und ebenso das andere, daß das feindliche Ausland, also Juda, die in Israel üblichen synkretistischen Bestrebungen besonders eifrig bekämpft und verspottet hat. Weiter liegt es auf der Hand, daß diese radikale Richtung nach Israels Untergang triumphiert und alles Unheil aus den von ihr bekämpften Kompromißmaßnahmen hergeleitet hat. Man braucht nur an die Erzählung vom „goldenen Kalb"[1] zu denken, die in der uns vorliegenden Form judäischer Herkunft ist und aus der Zeit nach 722 herrührt.

Aber wir brauchen das Vorhandensein einer radikaljahwistischen Richtung mit ihrem Widerspruch gegen die von anderen begünstigte Verschmelzung Jahwes mit den kanaanäischen Lokalgöttern ja nicht aus Jer. 48, 13 erst zu erschließen, vielmehr ist sie uns aus Amos und Hosea sehr gut bekannt. Amos und Hosea sind ihre führenden Vertreter. In ihrer Verkündigung steht nun der Kult von Bethel im Mittelpunkt ihrer Polemik, und zwar so, daß offenbar sein nichtjahwistischer Ursprung, seine Beziehung zu einem von Haus aus kanaanäischen Gott dem Widerspruch gegen ihn seine Schärfe gibt. Es ist nämlich nicht an dem, daß Amos ausschließlich den Kultus von Bethel verwerfe, weil er überhaupt vom Kultus nichts wissen wolle[2], einerlei wo er geübt

---

[1] S. auch S. 14, Anm. 1.

[2] Diese religionsgeschichtlichen Hintergründe der Polemik des Amos verkennt A. Weiser *Die Prophetie des Amos,* 1929, S. 163f. u. ö., wenn er die Verwerfung des Kultus durch Amos so erklärt: „Der Kultus ist das Handeln des Menschen mit der Gottheit . . . Für Amos gibt es überhaupt kein Handeln mit Gott vom Menschen aus . . ., sondern nur ein Handeln Gottes mit dem Menschen von Gott her. Darum ist für ihn der ganze Kultus eine Unmöglichkeit." Ich bestreite nicht, daß diese Darlegungen der Haltung des Amos eher gerecht werden als die weitverbreitete Auffassung, daß Amos darum den Kultus verwerfe, weil seine Losung sei: Sittlichkeit, nicht Kultus! und der Kultus die Sittlichkeit als etwas Nebensächliches beiseite zu schieben strebe. Zum min-

wurde. Vielmehr zeigt eine Stelle wie 8, 14 „die schwören beim ʿEl von Bethel'[1] und sprechen: bei deinem Elohim, Dan! und: bei ʿdeinem Dod'[2], Beerseba!" ganz deutlich, daß Amos kanaanäische Lokalgötter als ursprüngliche Herren der hier genannten Kultstätten, darunter der von Bethel, kennt. Bei Hosea steht, wenn er auf Bethel zu sprechen kommt, die Tatsache im Vordergrund seiner Polemik, daß hier ein Stierbild als Gott verehrt wird. Er wird nicht müde, diese Verehrung eines aus Silber und Gold verfertigten Tieres immer wieder verächtlich zu machen und ihren Anhängern immer wieder furchtbare Strafe anzukündigen.[3] Aber Hosea weiß, daß dieses Stierbild verhältnismäßig jungen Datums ist, und daß es dem von Jahwe zu unterscheidenden Gotte von Bethel, der seinerseits schon vor dem Beginn des Stierbildkultus Israel verführt und damit ins Verderben gestürzt hat, geweiht worden ist. Das zeigt der so viel behandelte[4] Abschnitt 13, 1. 2, dessen Anfang wohl leider wegen Textverderbtheit unverständlich bleiben wird: „Als ... Ephraim ..., war er ʿFürst'[5] in Israel. Dann verschuldete er sich durch den Baʿal und starb.[6] Und jetzt sündigen sie noch mehr und haben sich ein Gußbild gemacht." Deutlich hat sich hiernach Ephraims Abfall von Jahwe

desten bedarf diese Würdigung der ethischen Triebkräfte des Propheten der Ergänzung durch Herausstellung seiner eigenartigen, zur Volksreligion im Gegensatz stehenden Religiosität. Aber beide Versuche, die Stellung des Amos zum Kultus auf eine Formel zu bringen, sprechen die Sprache ihrer theologischen Gegenwart, der eine die des ethischen Liberalismus der letzten drei Jahrzehnte des 19. Jahrh., der andere die der dialektischen Theologie unserer unmittelbaren Gegenwart, und sind damit in Gefahr, die zeitgeschichtlichen Bedingtheiten der in Rede stehenden Erscheinung zu übersehen, wie alle „theologische" Erklärung der Bibel, so notwendig und ertragreich sie ist, ertragreich auch für das historische Verständnis des Gegenstandes, der Gegenwart oder vielleicht besser: der Zeitlosigkeit mehr zugewandt ist als der Vergangenheit und ihrer Besonderheit. In unserem Falle gehört zu den dort wie hier übersehenen oder unterschätzten Besonderheiten die Tatsache, daß der Protest der Propheten gegen Bethel, Beerseba und Gilgal auch darin seine Ursache hat, daß diese Heiligtümer von Haus aus nicht Jahwe gehören, sondern anderen Göttern.

[1] So mit J. Wellhausen statt „Schuld Samariens"; ich halte diese Korrektur für besser als die sonst vorgeschlagenen.

[2] So mit G. Hoffmann statt „dem Weg".

[3] 8, 4ff.; 10, 5; 13, 2.

[4] Ich denke hierbei vor allem an E. Sellins Bemühungen um diese Stelle, s. jetzt die 2. und 3. Auflage seines *Kommentars zum Zwölfprophetenbuch*, S. 127ff.

[5] So statt „er erhob" mit H. Oort. Zum Gedanken vgl. Gen. 49, 26 aus dem Segen Jakobs, wo Ephraim der Geweihte unter seinen Brüdern genannt wird.

[6] Zum Bilde vgl. Hos. 7, 9. Gemeint ist, daß die Führerstellung, die Ephraim in der ersten Zeit nach Israels Einwanderung nach Kanaan und vorher gehabt hat, seit Saul und David verlorengegangen ist.

in zwei Etappen vollzogen. Zunächst ging es zum Baʿal-Kultus über, sodann verfertigte es sich ein Stierbild.[1] Im zweiten Falle ist der Kultus

---

[1] Diese Auffassung von 13, 1. 2 läßt die Frage nach dem Alter des Stierbildes von Bethel in einem neuen Lichte erscheinen. 1. Kön. 12, 26 ff. wird erzählt, daß es Jerobeam I gewesen ist, der wie in Dan so auch in Bethel den Stierbildkultus gestiftet hat. Aber dieser Bericht erscheint vielen unglaubhaft, und sie nehmen vielmehr an, daß auch schon vor Jerobeam der Stierbildkultus in Bethel geübt worden ist und daß Jerobeam ihn nur sanktioniert habe. So sagt Dussaud a. a. O. S. 231: „L'institution du Royaume d'Israël par Jerobeam I n'amena, contrairement au récit tendancieux de l'A.T., aucune révolution religieuse. Il est très probable que le nouveau roi ne fit que sanctionner la coutume locale notamment quand il adopta, pour les sanctuaires de Bethel et de Dan, l'image d'un jeune taureau comme représentation de Yahvé", und dementsprechend hält er (S. 243) auch das Stierbild von Dan für älter als Jerobeam I und führt es auf den Ephraimiten Micha zurück, von dem Richterbuch c. 17. 18 die Rede ist. Da aber der Stier im besonderen Sinne Tier des Gottes Hadad ist, schließt Dussaud weiter, daß der Gott Bethel — und ebenso der Gott von Dan — nichts weiter ist als „une forme locale du grand dieu amorrhéen et syrien Hadad" (S. 233). Gressmann hat gerade diesem Teil des Dussaudschen Buches besonders nachdrücklich zugestimmt (*OLZ* 25 [1922], Sp. 457 f.). Aber die Überlieferung des Alten Testaments spricht dagegen, nicht nur 1. Kön. 12, 26 ff. und unsere Hosea-Stelle, sondern vor allem auch die Tatsache, daß der Elohist in Gen. 28, 10—22; 35, 1—7 in Verschmelzung des dort verehrten Gottes mit Jahwe den Kultus von Bethel als legitim betrachtet, dagegen in Ex. 32 den Stierkult aufs schärfste verurteilt und als Ursache für die Katastrophe des Nordreichs (v. 34) hinstellt. Das wird nur verständlich, wenn der Kultus von Bethel und der Stierbildkultus nicht einfach dasselbe sind, sondern der letztere eine den bisher hier geübten Kultus irgendwie ändernde Neuerung darstellt. Es wird also doch so sein, daß erst Jerobeam I in Bethel — und in Dan — das Stierbild eingeführt hat. Daß es sich dabei um eine Entlehnung aus einem anderen Kulte handelt, darf als sicher gelten; es fragt sich nur, welcher das ist. Die früher beliebte Herleitung aus Ägypten (vgl. dazu Baudissin, Artikel „Kalb, goldenes" in *PRE*, IX³, 1901, S. 704—713) ist kaum aufrechtzuhalten. Man wird vielmehr an eine Anleihe bei einem semitischen oder kleinasiatischen Kulte, d. h. bei dem des Hadad oder Teschub, denken müssen, wobei zugleich mit der Möglichkeit oder Wahrscheinlichkeit zu rechnen ist, daß dieser Kult auch im übrigen schon vorher auf Israel eingewirkt hat. Aber bei Jerobeams Maßnahmen handelt es sich kaum um bloße Übertragung einer sonst schon in Israel heimisch gewordenen Kultart nach Bethel und Dan, sondern er wird einem bestimmten Vorbild mit bestimmten Absichten gefolgt sein. Nun haben wir in Israels und Judas Geschichte mehrere Beispiele dafür, daß politische Bündnisse mit auswärtigen Mächten auch kultische Einflüsse von daher mit sich brachten: der mit Tyrus verbündete Ahab führt den Melkart-Kultus in Samaria ein, die von Assyrien abhängigen judäischen Könige Ahas und Manasse gewähren assyrischen Kulteinrichtungen Raum im Jerusalemischen Tempel usw. So könnte Jerobeams Maßnahme auch mit einem politischen Bündnis zusammenhängen. Freilich sind wir hier, da die Quellen versagen, auf Vermutungen angewiesen, aber doch auf solche, die begründet sind. Ähnlich wie David in seiner Auseinandersetzung mit Saul bei den Philistern Unterstützung gefunden hat, werden die Aramäer, etwa das gerade damals neu

von Bethel gemeint. Dann ist auch im ersten aller Wahrscheinlichkeit nach nicht ganz allgemein von dem Übergang zu kanaanäischen Kulten die Rede, sondern es wird sich auch hier um einen ganz bestimmten Kultus handeln, und d. h. dann den von Bethel, da im Bereich von Ephraim kaum ein anderer in Betracht kommt und auf der zweiten Stufe dieser ja jedenfalls gemeint ist. „Der Baʿal" ist dann hier ebenso von einem ganz bestimmten Gott ausgesagt, wie in den Elia-Geschichten[1] und in den Erzählungen von Jehus Revolution[2] und von der Entthronung der Athalja[3], hier von Melkart, dort vom El von Bethel.[4]

Amos und Hosea wissen also um die Tatsache, daß der Kultus von Bethel von Haus aus nicht Jahwe, sondern einem kanaanäischen Gott gilt und lehnen ihn auch aus diesem Grunde ab. Es fragt sich, ob sich zeigen läßt, daß sie auch den durch Jer. 48, 13 bezeugten Namen dieses Gottes von Bethel, Bethel, gekannt haben. Das scheint nun allerdings der Fall zu sein, wenn auch die an den fraglichen Stellen besonders schlechte Beschaffenheit oder besonders ausgeprägte Mehrdeutigkeit des Textes hier zu größter Vorsicht in der Beweisführung mahnt. Zunächst paßt in den Zusammenhang von Amos 3, 9—15, wo im übrigen der Stadt Samaria der Untergang angedroht wird, v. 14b „und ich will

---

gebildete Reich von Damaskus, den als Feind der Davidischen Dynastie auftretenden Jerobeam wenigstens zunächst gefördert haben, und diese politische Verbindung Jerobeams mit den Aramäern könnte die Übernahme einer aramäischen Kulteinrichtung, eben des Stierbildes, veranlaßt haben. Übrigens bedeutet diese Herleitung des Stierbildes von Bethel und Dan nicht, wie es aus H. Th. Obbinks Ausführungen über den Gegenstand (*ZAW* 47 [1929], S. 268) scheinen könnte, daß damit die Auffassung des Stieres als Piedestal für den darauf stehend gedachten Gott gesichert wäre. Denn wir kennen für die — hier als Einheit zusammenzufassende — nordsyrisch-kleinasiatische Religionsübung des zweiten Jahrtausends v. Chr. keineswegs nur den auf dem Stier stehenden Gott, sondern auch den selbst als Stier dargestellten und so verehrten, wobei es sich beidemale um denselben Gottheitstypus, nämlich den Wettergott Hadad-Teschub, handeln wird. Vgl. etwa aus Eduard Meyer *Reich und Kultur der Chetiter,* 1914, einerseits die Abbildungen 80 und 89, andererseits die Abbildung 61; an die letztere hat mich A. Alt in einem Gespräch über den Gegenstand freundlichst erinnert.

[1] 1. Kön. 16, 29—19, 18. [2] 2. Kön. 10, 17—28. [3] 2. Kön. 11, 18.

[4] Wenn, wie öfter und wohl mit Recht ausgesprochen worden ist, „der Stein Israels" in Gen. 49, 24 den Stein, d. h. den im Stein wohnenden Gott von Bethel, meint, haben wir hier einerseits und in unserer Hosea-Stelle andererseits Zeugnisse zweier ganz verschiedener Betrachtungsweisen. Nach der einen ist der Gott von Bethel für Israel die Quelle seines Glücks, nach der anderen seines Unglücks, zwei Betrachtungsweisen — eine patriotisch-religiös-optimistische und eine prophetisch-religiös-pessimistische —, für die wir auch sonst, z. B. in den Jakob-Erzählungen der Genesis einerseits und in Hos. 12 (s. unten S. 17) andererseits Belege haben. Es lohnte sich, wenn einer einmal alles hierhergehörige Material zusammenstellen wollte.

heimsuchen ʿden Altarʾ[1] Bethels, daß die Hörner des Altars abgehauen werden und zu Boden fallen" bei der üblichen Auffassung von Bethel als Namen der Stadt schlechterdings nicht hinein, so wenig, daß von den beiden letzten Erklärern des Amos der eine, Sellin, den Halbvers nach 4, 12 verschiebt, der andere, Weiser, ihn als Interpolation streicht. Die Sache ist aber in bester Ordnung, wenn man Bethel hier als Namen des Gottes versteht, der in der Hauptstadt Samaria einen Altar hat. Dann wird, wie sich das gehört, zunächst die Zerstörung der Kultstätte, dann die der Paläste angedroht. Durch eine, schon von Dussaud[2] gemachte, grammatikalische Beobachtung wird die Auffassung von Bethel als Namen des Gottes gestützt: Während im Alten Testament „Altar" sehr oft mit dem Genetiv eines Gottes verbunden wird, findet sich bei dem Wort niemals der Genetiv des Ortes; vielmehr wird die Zugehörigkeit des Altars zu einem Orte durch einen Relativsatz umschrieben (1 Kön. 12, 33; 2 Kön. 23, 15[3]).[4] Ist aber 3, 14b die Auffassung von Bethel als Gottesnamen die nächstliegende, so darf man fragen, ob es Zufall ist, daß in dem bekannten Wort 5, 4f.: „Sucht mich, daß ihr lebt, und sucht nicht Bethel und nach ha-Gilgal geht nicht und nach Beersaba zieht nicht" bei Bethel dasselbe Verbum steht, „suchen" (*dāraš*), wie bei Jahwe, oder ob vielmehr auch bei Bethel der Gott gemeint ist, und nicht der Kultort. Wenn man dann beachtet, daß *dāraš* sehr häufig einen Gottesnamen als Objekt bei sich hat, aber niemals einen Ortsnamen[5], wird die Neigung, Bethel auch hier als Gottesnamen aufzufassen, sehr verstärkt werden, um so mehr, als auch der Schluß

---

[1] So statt „den Altären" wegen des gleich folgenden Singulars von Altar.

[2] a. a. O. S. 235.

[3] 2 Kön. 23, 17 ist das *ha-mizbaḥ bêt-'ēl* keinesfalls in Ordnung, wie nun auch aus dem oben Dargelegten, daß bei *mizbēaḥ* bzw. *mizbaḥ* sonst nie der Genetiv des Ortes steht, klar wird. An den Gottesnamen Bethel ist aber hier sicher nicht zu denken. Es ist also entweder das *bêt-'ēl* zu streichen oder *'ašer be* „welcher in" wie in v. 15 einzufügen. Als Parallele zu dem singulären *hā-'ēl bêt-'ēl* in Gen. 31, 13 (s. oben S. 8ff.), wie viele es getan haben (s. Baudissin *Marti-Festschrift*, S. 8), läßt sich *ha-mizbaḥ bêt-'ēl* also keinesfalls anführen.

[4] Auch bei *bāmāh* im Sinne von Kulthöhe, Kultstätte steht öfter der Genetiv des Gottes (2 Kön. 23, 8; Jer. 19, 5; 32, 35) als des Ortes. So wird auch wohl Hos. 10, 8, wo wahrscheinlich mit Dussaud a. a. O. S. 234f. zu lesen ist „es sollen zerstört werden die Höhen Bethels", Bethel nicht als Orts-, sondern als Gottesname aufzufassen sein.

[5] Jer. 30, 17, wo von dem als Weib vorgestellten Zion gesagt wird, es sei keiner da, der sich um sie kümmere (*dōrēš . . lāh*), ist natürlich kein Gegenbeweis, ebensowenig Deutn. 12, 5, wo das, hier übrigens mit der Präposition *'el-* konstruierte, *dāraš* von dem Orte gebraucht wird, den Jahwe erwählen wird, seinen Namen dort wohnen zu lassen. Das oben im Text Ausgeführte zeigt vielmehr, daß an der zuletzt genannten Stelle *dāraš* nicht einfach mit „aufsuchen" — so C. Steuernagel *Deuteronomium* ², 1923, S. 96 — übersetzt werden

von v. 6 bei dem Verständnis des hier stehenden Bethel als Gottesnamen einen sehr guten Sinn erhält: „und dem Bethel kein Löscher zur Verfügung steht", d. h. Bethel kann das von Jahwe entfachte Feuer nicht löschen. Dann wird auch die hier wie Hos. 12, 6 [1] — die ähnlichen Fälle Amos 4, 13; 9, 6 werden ebenso zu beurteilen sein, sollen hier aber unberücksichtigt bleiben, weil ihnen kein „Bethel" vorausgeht — auf die Erwähnung von Bethel folgende [2] Jahwe-Doxologie „Jahwe, der Gott Zebaoth, ist sein Name" das Verständnis von „Bethel" als Gottesnamen voraussetzen: nicht Bethel, sondern Jahwe ist der Name des wahren Gottes.

Bei Hosea sind es vor anderen zwei Stellen [3], die das Verständnis von Bethel als Gottesnamen als möglich, ja als wahrscheinlich nahelegen. Die eine ist 10, 15. Nach der Androhung von Israels Untergang heißt es: „Solches hat euch getan Bethel." Gewöhnlich korrigiert man nach LXX „Solches will ich euch tun, Haus Israel." Aber die Lesart der LXX kann sich und wird sich wohl daraus erklären, daß sie den Sinn des hebräischen Textes nicht mehr verstanden hat. Der hebräische Text gibt indes sehr guten Sinn. Er besagt dasselbe wie Jer. 48, 13: Der Gott Bethel, auf den Israel vertraut, hat die Katastrophe nicht abwenden können; er ist schuld an ihr. Die andere Stelle ist 12, 5. In einem Zusammenhang, der von Jakob allerlei Schändlichkeiten aussagt, heißt es nach der Erwähnung seines Kampfes mit Elohim, also nach der Anspielung auf das uns aus Gen. 32, 23—33 bekannte Pnuel-Begebnis: „*bêt-'ēl jimṣā'ennû* und dort redete er mit ‚ihm'." [4] Meistens [5] faßt man *bêt-'ēl* als accusativus loci und betrachtet als Subjekt des Verbums Jakob und als Objekt den vorher erwähnten Elohim: „in Bethel fand er ihn", und es kann ja kein Zweifel sein, daß das „dort" die lokale Fassung des *bêt-'ēl* nahelegt. Aber ausgeschlossen ist das Verständnis von *bêt-'ēl* als Gottesnamen dadurch doch nicht. Das „dort" könnte späterer Zusatz sein [6], veranlaßt durch das als Ortsname mißverstandene *bêt-'ēl,* oder es könnte sich auf den nur gedachten Ort Bethel beziehen, der ja jeden-

---

darf, sondern daß es mit „fragen nach, sich erkundigen" wiederzugeben und als mit dem folgenden Verbum (kommen) gleichsam ein Hendiadyoin bildend aufzufassen ist: dorthin sollt ihr, nachdem ihr euch erkundigt habt, kommen. Ein alleinstehendes *dāraš* im Sinne von „einen Ort aufsuchen" läßt sich also durch Deutn. 12, 5 nicht belegen.

[1] S. unten S. 18.

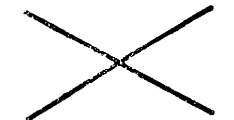
[2] S. dazu zuletzt Sellin *Zwölfprophetenbuch* [2. 3], S. 225. 228. 266. 351 f. und K. Cramer *Amos,* 1930, S. 92—99.

[3] Eine dritte ist schon S. 16, Anm. 4 genannt.

[4] So statt „uns" mit J. Wellhausen.

[5] Z. B. K. Marti *Dodekapropheton,* 1904; E. Sellin *Zwölfprophetenbuch* [2 3]. W. Nowack *Die kleinen Propheten* [2], 1903, sieht Jahwe als Subjekt und Jakob als Objekt an, steht also der oben vorgetragenen Auffassung nahe.

[6] Auch bei Jakobs Kampf mit dem Elohim ist der Ort nicht angegeben.





falls der Schauplatz des hier Erzählten ist. Die also doch mögliche Auffassung von *bêt-'ēl* als Gottesnamen gäbe sehr guten Sinn: Unter den Vorwürfen, die hier dem Jakob gemacht werden, steht auch der, daß er zu fremden Göttern in Beziehungen gestanden hat, zu dem Elohim von Pnuel dort, zu dem Bethel von Bethel hier. Die Tatsache, daß auf die Erwähnung von Bethel alsbald (12, 6) die Doxologie folgt: „Jahwe, der Gott Zebaoth, Jahwe ist sein Name", stützt, wie schon angedeutet[1], die Auffassung von Bethel als Gottesnamen.

Bei aller Unsicherheit einzelner Vermutungen wird also doch als Ergebnis der Erörterungen dieses Abschnittes gesagt werden können: Um die Mitte des 8. Jahrhunderts und später bekämpfen prophetische Kreise den Kult von Bethel und die Religionsübung des Nordreichs überhaupt mit dem Vorwurf, daß der von der Mehrheit ihrer Zeitgenossen als Erscheinungsform Jahwes betrachtete Gott von Bethel, der überall im Nordreich Verehrung genoß und in der Hauptstadt Samaria einen Altar hatte, von Haus aus mit Jahwe nichts zu tun habe, sondern ein kanaanäischer Gott sei, und sie erwähnen als den ihm eigentlich zukommenden Namen den Namen Bethel. Die Behauptungen dieser prophetischen Polemik aber sind nicht aus der Luft gegriffen, sondern entsprechen den Tatsachen, auch darin, daß sie Bethel als den ursprünglichen Namen des Gottes von Bethel nennen, der erst im Laufe der synkretistischen Verschmelzung der kanaanäischen und der Jahwe-Religion durch den Namen Jahwe verdunkelt worden ist. So darf man, obwohl uns durch das Alte Testament der Gottesname Bethel erst für die Mitte des 8. Jahrhunderts bezeugt ist, doch mit großer Sicherheit annehmen, daß er mindestens fünf Jahrhunderte älter ist.[2] Denn die Israeliten werden ihn bei den Kanaanäern vorgefunden und von ihnen übernommen haben. Daß er erst bei den in Kanaan seßhaft gewordenen Israeliten aufgekommen wäre, ist ganz unwahrscheinlich. Verschmelzung der kanaanäischen Gottheiten mit Jahwe, dahin ging nach Israels Einwanderung in Kanaan der Hauptstrom der religionsgeschichtlichen Entwicklung, nicht nach Differenzierung der beiden Größen. Das Aufkommen eines neuen Namens für den Gott von Bethel aber hätte den Verschmelzungsprozeß nur erschwert.[3]

---

[1] Oben S. 17.

[2] Baudissin, Artikel „Malsteine" in *PRE* XII³, S. 136 ist geneigt, *betû'ēl*, das Gen. 22, 22 u. ö. als Personenname (Vater des Laban) und 1. Chr. 4, 30 (Jos. 19, 4; 1. Sam. 30, 27) als Ortsname (Ort im Stamme Simeon) erscheint, als mit *bêt'ēl* identisch anzusehen, und gewinnt so mittelbar einen älteren Beleg für den Gottesnamen Bethel. Aber ob *betû'ēl* und *bêt'ēl* wirklich dasselbe sind, ist sehr ungewiß, und so verzichte ich lieber auf die Verwertung dieses Arguments. Vgl. S. 29, Anm. 1.

[3] Hinzukommt das S. 23, Anm. 1 genannte sprachliche Argument.

4.

Die außeralttestamentlichen Bezeugungen eines Gottes namens Bethel, die der Forschung erst die Augen geöffnet haben für die Möglichkeit, daß das im Alten Testament vorkommende Bethel an manchen Stellen als Gottesname verstanden werden kann, sind die folgenden:

In einem Vertrage zwischen Asarhaddon (681—668 v. Chr.) und dem König Baʿal von Tyrus wird unter anderen Göttern der Gott *Bai-ai-ti-ili*^{pl} [1] als Vollstrecker des Fluches angerufen, und zwar wird er hier anscheinend zu den Göttern „vom Jenseits des Flusses, d. i. des Euphrats", also Syriens, gerechnet. Daß er speziell in Tyrus verehrt werde, wird nicht gesagt, aber die Voraussetzung ist doch wohl, daß er auch hier mindestens bekannt ist. — Auf einem in Babylon gefundenen Ziegelstein steht neben einer, den Nebukadnezar (604—562) nennenden akkadischen Inschrift in aramäischer Schrift der Name ביתאלדלני, also ein theophorer Name, „Bethel hat mich herausgezogen", wohl der Name

[1] Siehe H. Winckler *Altorientalische Forschungen,* 2. Reihe, Bd. 1, 1898, S. 10, Nr. 12, Z. 6 und S. 14ff., 192 und F. E. Peiser *Studien zur orientalischen Altertumskunde* II (*MVAG* 3 [1898], 6), S. 12 ff. — H. Zimmern teilt mir in einem Briefe vom 17. März 1930 gütigst mit, daß St. Langdon den Vertrag zwischen Asarhaddon und Baʿal in *RA* 26, S. 150f. in dem Originalkeilschrifttext herausgeben werde und bemerkt weiter, daß Langdon sich S. 153 auch über die Schreibung von *Baiti-ilāni* (*ili*^{pl}) äußere: „L. 6 has the deity Baiti-ilāni, for the usual Canaanite Bêth-El, proving that the plural of ilu is used in Phoenician for the singular, precisely as elōhim is frequently used in Hebrew . . . El, or Elim is a special title of the West Semitic sungod . . . Since stone pillars are the symbol of the sun and this deity was supposed to mysteriously dwell in them, they were called Beth-el, the *Βαιτυλος* of the greek transcriptions. The symbol is then deified and taken for the title of the sungod." An diesen Ausführungen scheint mir das zuzutreffen, daß *bêt-'ēl* „Behausung des El" zunächst Bezeichnung des Steines gewesen und dann Gottesnamen geworden ist (s. unten S. 24 ff.). Aber daß derartige Steine speziell Symbole des Sonnengottes wären und daß *'ēl* den westsemitischen Sonnengott bezeichnete, ist unbeweisbar. Was sodann die Schreibung *Baiti-ilāni (ilē)*, also mit Pluraldeterminativ, angeht, die sich auch (s. unten S. 20f.) bei einigen mit dem Gottesnamen Bethel gebildeten Personennamen findet, so scheint mir die Tatsache, daß der Name Bethel in semitischer Buchstabenschrift niemals eine Pluralendung aufweist und in akkadischer Schrift auch nicht regelmäßig, für das sich in akkadischer Schreibung gelegentlich findende Pluralzeichen die Erklärung am nächsten zu legen, daß der Schreiber durch dies Zeichen nur die westsemitische (Genetiv-) Endung *i* hat ausdrücken wollen, also *bait-ili* gemeint hat. H. Zimmern macht mich freundlichst darauf aufmerksam, daß H. V. Hilprecht in seinem *Editorial Preface* zu dem 10. Bande (1904) von The Babyl. Exped. of the Univ. of Pennsylv. auf S. IX—XIII sich ausführlich über das pluralische *ilu* in westsemitischen Namen geäußert hat und zu einem dem hier vorgetragenen ähnlichen Ergebnis gekommen ist, dem auch Zimmern selbst zuzustimmen geneigt ist.

des betreffenden Fabrikanten oder Arbeiters, jedenfalls eines nach Babylon verschlagenen Westsemiten.[1] — Aus der Zeit Nebukadnezars rührt weiter her ein in Keilschrift geschriebener, mit *Ba-i-ti-ili* beginnender Personenname, dessen zweiter, nicht-theophorer Bestandteil unleserlich ist.[2] — Aus etwas späterer Zeit, aus den Jahren des Neriglissar (558—556), des Naboned (555—538) und des Darius I (521—485) sind uns die folgenden, ebenfalls in Keilschrift geschriebenen Personennamen erhalten: ^{d}*Ba-'-i-ti-ili*^{pl}*-i-di-'* „(Gott) Bethel weiß“[3], ^{d}*Ba-ti-il-ḫa-ra* „(Gott) Bethel ist entbrannt“ (?)[4], ^{d}*Ba-ti-il-še-zib* „(Gott) Bethel errettet“.[5] — Weil es sich um einen den außerhalb des Alten Testaments bezeugten ähnlichen Personennamen handelt, mag hier auch der Sach. 7, 2 für das vierte Jahr des Darius, also für 517, erwähnte Name *bêt-'ēl sareṣer* = *bêt-'ēl-šar-uṣur* „Bethel, schütze den König“[6] seine Stelle finden, ein Name, dessen theophores Element westsemitisch und dessen nicht-theophores Element akkadisch ist. Wo wir uns den Träger dieses Namens ansässig denken müssen, ob in der östlichen Diaspora oder in Samarien oder wo sonst, bleibt unsicher, aber daß es sich um einen Juden oder Israeliten handeln muß, wird durch den Inhalt der Anfrage, die er an die Jerusalemischen Priester und Propheten richtet, deutlich. Bei den anderen, keilschriftlich überlieferten Namen sind als Träger, wenn nicht gerade Israeliten oder Juden, so doch jedenfalls Westsemiten anzunehmen.

Die aus verschiedenen Jahrzehnten des 5. Jahrhunderts stammenden Elephantine-Papyri enthalten drei je einer Gottheit geltende Verbindungen zweier Götternamen, von denen der zweite Bethel ist: אשמביתאל[7], ענתביתאל[8] und חרמביתאל.[9] Wie diese Doppelnamen im einzelnen zu erklären und wie das Verhältnis der mit ihnen bezeichneten Gottheiten

[1] *CIS* II 54.

[2] J. N. Strassmaier *Inschriften von Nabuchodonosor*, 1889: 404, 4. Die Angabe bei Noth, a. a. O. S. 127, daß es sich um einen Kurznamen handle, trifft nicht zu, ebensowenig wie die andere, daß der Name mit dem Gottesdeterminativ geschrieben sei. Knut Tallqvist *Neubabylonisches Namenbuch,* Helsingfors 1905, S. 232 setzt hinter den Namen das Pluralzeichen, aber in Strassmaiers Autographie ist nicht deutlich erkennbar, daß daß die hier noch zu sehenden Zeichenreste das Pluralzeichen darstellen; es kann sich auch um den Anfang des nicht-theophoren Namenselementes handeln.

[3] B. T. A. Evetts *Inscriptions of the reigns of Evil-Merodach, Neriglissar and Laborosoarchod,* 1892: Ner. 28, 36.

[4] Strassmaier *Inschriften von Nabonidus,* 1887: 1133, 1.

[5] Strassmaier *Inschriften von Darius,* 1892—97: 372, 17.

[6] S. dazu Wellhausen *Die kleinen Propheten*[3], 1898, S. 186 und Peiser Zu Zakharia (*OLZ* 4 [1901] Sp. 305—317), Sp. 306 f. Anders Sellin *Zwölfprophetenbuch*[2. 3], S. 525 f.

[7] Cowley 22, 124. [8] 22, 125. [9] 7, 7.

zu dem Hauptgott der Judenschaft von Elephantine, zu Jaho, zu denken ist, muß hier unerörtert bleiben. Uns genügt die Feststellung, daß der zweite Bestandteil dieser Doppelnamen jedenfalls ein Gottesname und kein Appellativum ist, daß also zu übersetzen ist „ʿAnat des Bethel" usw., nicht etwa „Anat des Gotteshauses"[1] usw. Dies wird bestätigt durch eine Reihe von Personennamen in den Papyri, die als ersten, deutlich theophoren Bestandteil Bethel enthalten. Es sind dies die Namen ביתאלנדן[2] und ביתאלנתן[3] „Bethel hat gegeben", ביתאלתדן „Bethel, du mögest geben"[4], ביתאלנורי „Bethel ist mein Licht"[5], ביתאלעקב „Bethel hat belohnt"[6], ביתאלתקם „Bethel, du mögest aufstehen".[7] Ein aus Elephantine stammendes Ostrakon[8] enthält den uns schon aus den Papyri bekannt gewordenen Namen ביתאלנתן „Bethel hat gegeben"[9] und dazu noch einen zweiten mit Bethel gebildeten, dessen nicht-theophores Element undeutlich ist, vielleicht שזב „hat errettet" zu lesen, also „Bethel hat errettet".[10] Auch in Babylonien, genauer: in Nippur, kommen im 5. Jahrhundert mit dem Gottesnamen Bethel gebildete Personennamen vor, als deren Träger wir uns sicher wieder Juden oder Westsemiten zu denken haben. Aus der Zeit des Artaxerxes I. (465—424) rührt her der in Keilschrift geschriebene Name *^{d}Bît-ili-nûri-ʾ* „(Gott) Bethel ist mein Licht"[11], und aus der Zeit des Darius II. (423—404) die ebenfalls keilschriftlich überlieferten Namen *Bît-ili^{pl}-da-la-ʾ* „Bethel hat herausgezogen"[12] und *Bît-ili^{pl}-a-dir*(?)*-ri* „Bethel ist helfend (?)".[13]

Die spätesten Zeugnisse für den Gottesnamen Bethel, das eine aus dem Ende des ersten oder dem Anfang des zweiten Jahrhunderts n. Chr., das andere aus dem Jahre 223 n. Chr., stammen wiederum aus Phönizien und Nordsyrien. Philo von Byblos zählt unter den vier Kindern des Uranos und der Ge neben El-Kronos, Dagon und Atlas den *Βαίτυλος* auf[14], und eine 1892 bei Kafr Nebo in der Nähe von Aleppo gefundene

---

[1] S. oben S. 3. [2] 55, 7. [3] 18, 4. 5. [4] 42, 8.
[5] 22, 6. [6] 12, 9.
[7] 2, 6. 10. Kittel *JBL* 44, S. 132, Anm. 22 bringt auch diese Erklärung, aber mit einigen Bedenken, „da Verbalbildungen mit der 2. Person in solchen hebr. Namen sonst nicht üblich sind." Aber in ביתאלתדן „Bethel, du mögest geben" liegt doch wahrscheinlich dieselbe Verbalform vor.
[8] *CIS* II 154. [9] Z. 2. [10] So Lévi a. a. O. S. 177.
[11] *Bab. Exped. Univ. Pennsylv.*, Ser. A, Vol. IX, 1898, S. 60, Nr. 75, 5.
[12] *Univ. Pennsylv. Mus. Publ. Babyl. Sect.*, Vol. II, Nr. 1, 1912, S. 17. Nr. 222, 11 u. unterer Rand. Der Name wird hier beide Male ohne Gottesdeterminativ, aber mit Pluralzeichen geschrieben. S. 17 ist fälschlicherweise in der Namenliste des Gottheitsdeterminativ gesetzt, und dieser Fehler wird von Noth, a. a. O. S. 127 wiederholt.
[13] *Bab. Exped. Uuiv. Pennsylv.*, Ser. A, Vol. X, 1904, S. 47, Nr. 122, 4.
[14] C. Müller *FHG* III S. 567, fr. 2, 14.

Weihinschrift beginnt: Σειμίῳ καὶ Συμβετύλῳ καὶ Λέοντι θεοῖς πατρῴοις.[1] Wenigstens ist es wahrscheinlich, daß Συμβέτυλος dem אשמביתאל der Elephantine-Papyri entspricht, also wie dieses eine Addition zweier Gottesnamen darstellt, von denen der zweite Bethel ist, und nicht — so nach anderen — ein Kompositum aus der Präposition σύν und dem Appellativ βέτυλος „Betyl = heiliger Stein", so daß συμβέτυλος als „Betyl-Genosse" aufzufassen wäre.[2]

5.

Stellt man alle Belege für den Gottesnamen Bethel zusammen, so gewinnt man das folgende Ergebnis: In vorisraelitischer Zeit ist in Bethel ein Gott namens Bethel verehrt worden. Nach ihrer Einwanderung in Kanaan haben die Israeliten den Kultus dieses Gottes übernommen, indem sie ihn mit ihrem Jahwe verschmolzen. Indes ist die Erinnerung daran, daß der Gott von Bethel von Haus aus ein anderer ist als Jahwe und einen anderen Namen trägt, eben Bethel, nicht vergessen worden, und die auf Reinhaltung der Jahwe-Verehrung von fremden Elementen bedachten Kreise haben daher unentwegt den Kult von Bethel bekämpft. Der war aber so fest begründet, daß er selbst den Zusammenbruch des Nordreiches überdauert, ja zu Anfang des 7. Jahrhunderts noch einmal neu aufgeblüht ist.[3] Erst als das Südreich, in dem die auf Reinheit des Jahwe-Kultus zielende Richtung gerade damals ganz besonders einflußreich war, Bethel in seine Machtsphäre einbeziehen konnte, ist der Kultus von Bethel ausgerottet worden, und zwar, soviel wir wissen, für immer. Die Leidenschaft, mit der Josia in der Schändung und Zerstörung von Bethel zu Werke ging, zeigt deutlich, daß er sich dabei des nicht-jahwistischen Ursprungs dieses Kultes bewußt war. Es handelt sich hier nicht einfach um die zugunsten der Zentralisation des Jahwe-Kultus nach Jerusalem geschehene Beseitigung einer Jahwe-Kultstelle außerhalb Jerusalems, sondern um die Vernichtung eines von Haus aus „heidnischen" Kultus. Der Bericht von Josias Reform 2. Kön. 23, 10—15 stellt denn auch den Altar von Bethel in eine Reihe mit Kultstätten, die nicht etwa die Einheit des Jahwe-Kultes gefährdende Jahwe-Altäre sind, sondern die Reinheit dieses Kultes bedrohende Altäre anderer Götter.

Aber auch mit der Zerstörung seiner Hauptkultstätte ist dieser Gott und sein Name nicht völlig untergegangen. Vielmehr hat er bei der Juden-

---

[1] M. Lidzbarski *Ephemeris* II, S. 323 f.

[2] So Kittel, *JBL* 44, S. 128. Diese Deutung wird schon dadurch unwahrscheinlich, daß, wie nachher (s. unten S. 25) zu zeigen ist, βαίτυλος, βαιτύλιον als Bezeichnung eines kultischen Steines wie der Mazzebe des A. T. nicht vorkommt.

[3] 2. Kön. 17, 28.

schaft von Elephantine einerseits und in der israelitisch-jüdischen Diaspora des Ostens andererseits noch mindestens zwei Jahrhunderte weiter gelebt. Denn bei den Juden oder Israeliten von Elephantine ist es sicher[1], daß das Bethel sowohl ihrer mit Bethel zusammengesetzten Gottesnamen: אשם-Bethel, חרם-Bethel, ענת-Bethel als auch ihrer Bethel als theophores Element enthaltenden Personennamen mit dem Gott Bethel von Bethel in historischem Zusammenhang steht, und für die in Babylonien gefundenen Bethel-haltigen Personennamen, deren Träger Israeliten oder Juden oder jedenfalls Westsemiten gewesen sein werden, gilt aller Wahrscheinlichkeit nach dasselbe. Wissen wir auch weder bei den Gottesnamen noch bei den Personennamen, ob das Bethel in ihnen als Name eines selbständigen Gottes oder als Beiname Jahwes empfunden wurde, so bezeugen sie doch jedenfalls, so oder so, daß der alte Gott von Bethel noch Lebenskraft besaß.

Bei dem durch den Vertrag zwischen Asarhaddon und Baʿal von Tyrus für den Anfang des 7. vorchristlichen Jahrhunderts bezeugten westsemitischen Gott Bethel scheint die Möglichkeit, auch ihn mit dem Gott von Bethel in Zusammenhang zu bringen, ferner zu liegen, und dasselbe gilt von dem *Βαίτυλος* bei Philo Byblius und dem *Συμβέτυλος* aus Kafr Nebo. Aber eine genaue Überlegung führt doch auch hier zur Annahme eines Zusammenhangs. Der Bethel bei Asarhaddon und der Bethel bei Philo werden in der Reihe großer Götter aufgezählt und sind

[1] Lévi a. a. O. S. 179 bestreitet das freilich und möchte den Gott Bethel in Elephantine aus Nordsyrien ableiten; nordsyrische Söldner hätten diesen eben in Nordsyrien beheimateten Gott von dort nach Elephantine gebracht. Ebenso bestreiten es Kittel *JBL* 44, S. 132f., 152 und Noth, a. a. O. S. 128, die den „Gott" Bethel von Elephantine so erklären, daß das Gotteshaus, der Tempel von Elephantine „mehr und mehr zum Vermittler der Gegenwart des Gottes und allmählich zum Gott selbst" geworden ist, bzw. so, daß „das 'Gotteshaus', das 'Pantheon' von Elephantine als Umschreibung für die drei darin wohnenden Gottheiten" gebraucht wird. Aber die kaum mehr anzuzweifelnde Tatsache (s. S. 10ff.), daß der dann mit Jahwe verschmolzene Gott von Bethel den Namen Bethel getragen hat, läßt es mindestens als das Nächstliegende erscheinen, einen unter Israeliten oder Juden verehrten Bethel mit dem Gott von Bethel in historischen Zusammenhang zu bringen. Gegen Lévis Herleitung des Gottes Bethel aus Nordsyrien ist sodann geltend zu machen, daß der Befund der Quellen deutlich das palästinische Bethel als Heimat dieses Gottes erkennen läßt (s. S. 22ff.), und gegen Kittels und Noths Auffassung spricht weiter ein gewichtiges sprachliches Argument: das übliche Appelativum für „Gott" bei den Hebräern und Aramäern ist nicht wie im Kanaanäischen und Phönizischen *'ēl*, sondern *'elōhîm* bzw. *'elāh*, und so müßte hier ein aus dem Appelativum für „Gotteshaus" gewordener Gottesname nicht *bêt'ēl,* sondern *bêt 'elōhîm* oder *bêt 'elāh* heißen. Die auf religions- und literargeschichtliche Argumente gestützte Herleitung des Gottes Bethel aus kanaanäischer Zeit wird also durch diese sprachgeschichtliche Überlegung bestätigt.

offenbar auch selbst große Götter. Nun kann der gleich zu erörternde[1] Vorgang, daß das zunächst die Behausung eines Gottes oder Dämons bezeichnete *bêt 'ēl* sich zum Namen des betreffenden Gottes oder Dämons entwickelt hat, ganz unabhängig voneinander an verschiedenen Stellen eingetreten sein, wie ja die Entwicklung von Kultorten oder Kultgegenständen zu Göttern eine gar nicht seltene Erscheinung ist.[2] Daß aber ein *bêt 'ēl*, eine Gottesbehausung, sich an mehreren Stellen zu einem großen Gotte sollte entwickelt haben, ist weniger leicht anzunehmen. Wir sahen nun, daß sowohl der durch das Alte Testament bezeugte Bethel als auch der bei Asarhaddon und bei Philo große Götter sind, und dann liegt es doch nahe, anzunehmen, daß es sich hier überall — dann auch bei dem *Βέτυλος* des sonst allein stehenden *Συμβέτυλος* — um ein und denselben Gott handelt. Die ältesten Zeugnisse[3], die wir haben, die des Alten Testaments, lehren uns Bethel als Gott von Bethel in Palästina kennen und überliefern uns zugleich den *ἱερὸς λόγος* dieser Kultstätte, der die Entstehung des Gottesnamens aus der Bezeichnung des Kultgegenstandes, nämlich des als Sitz des Gottes gedachten Steines, des *bêt 'ēl*, noch deutlich erkennen läßt. Da ist es sehr wahrscheinlich, daß Bethel die Heimat dieses Gottes ist, und daß er und sein Name von hier aus ihren Siegeszug durch die Welt der Westsemiten angetreten und mit westsemitischen Auswanderern auch die Grenzen dieses Bereichs überschritten haben.

Aus einer Reihe verstreuter und scheinbar ganz unzusammenhängender Belege, die großenteils nur Namen sind, läßt sich so doch das Bild eines Gottes wiedergewinnen, der im zweiten und ersten vorchristlichen Jahrtausend in Palästina-Syrien eine nicht unbedeutende Rolle gespielt und namentlich den Gang der israelitisch-jüdischen Religionsgeschichte sehr stark beeinflußt hat.

6.

Noch ist die schon gelegentlich berührte Tatsache, daß sich der Gottesname Bethel aus der Bezeichnung des Gottessitzes, und zwar eines Steines, entwickelt hat, etwas ausführlicher zu erörtern. Die elohistische Kultsage in Gen. 28 scheint — so sahen wir — anzudeuten, daß Bethel ursprünglich Name des als Sitz des El gedachten Steins gewesen ist, und da wir auch außerhalb des Alten Testaments für die bei Westsemiten vorkommende Benennung eines Steins als *bêt 'ēl* „Behausung der Gottheit" Belege haben, ist man berechtigt, die auf den elohistischen Bericht von Gen. 28 aufgebaute Vermutung als gesicherte Tatsache

---

[1] S. unten Abschnitt 6.

[2] Vgl. meine Bemerkungen in Baudissin, *Kyrios* IV, S. 56—60.

[3] Vgl. aber S. 29, Anm. 1; die Herleitung des Gottes aus Bethel ist indes auch so nicht unmöglich.

zu betrachten. Die hier gemeinten Analogien sind die *βαίτυλοι* oder *βαιτύλια* genannten Steine. Sie werden zuerst bei Philo von Byblos um 100 n. Chr. erwähnt — *ἐπενόησε θεὸς Οὐρανὸς βαιτύλια, λίθους ἐμψύχους μηχανησάμενος*[1] heißt es hier —, und dann öfter bei griechisch-römischen Schriftstellern genannt[2], und zwar sind es durchweg phönizisch-syrische Orte, für die Bätyle bezeugt sind. Denn die im Etymologicum Magnum und bei anderen Lexikographen und Grammatikern sich findende Benennung des nach dem kretischen und delphischen Mythus von Kronos verschlungenen Steines als Bätyl erklärt sich zugestandenermaßen aus einer Verschmelzung des kretischen Mythus mit dem phönizischen, rührt also auch aus Phönizien her. Schon dies, daß das zuerst bei Philo von Byblos sich findende Wort durchweg auf semitischem Boden vorkommende Steine bezeichnet, macht es wahrscheinlich, daß es semitischer Herkunft ist, und die weitere Tatsache, daß es aus dem Griechischen unerklärbar ist, sich dagegen ohne Mühe vom phönizischen *bêt ʼēl* ableiten läßt, erhebt diese Wahrscheinlichkeit zur Gewißheit.[3]

Nun hat G. F. Moore[4] freilich darin recht, daß *βαίτυλος* und *βαιτύλιον* nirgends solche heiligen Steine bezeichnet, die das Alte Testament Mazzeben nennt, d. h. an der Kultstätte aufgerichtete Blöcke oder Pfeiler oder Säulen usw., sondern runde, von Buchstaben bedeckte, mit eigener Bewegungsfähigkeit und Redegabe ausgestattete Meteor-Steine, die Orakel zu erteilen imstande sind, von der Art, wie sie Damascius in seiner Vita Isidori[5] beschreibt, daß also der allgemein üblich gewordene Brauch, heilige Steine von der Art der Mazzeben als Bätyle zu bezeichnen, keine Berechtigung hat. Weiter hat er überzeugend dargetan, daß dieser Brauch letzlich auf eine im übrigen längst überholte „religionsgeschichtliche Theorie“ zurückgeht, auf die im 16. und 17. Jahrhundert vorherrschende, aber auch schon viel früher nachweisbare Annahme nämlich, daß viele Bräuche heidnischer Religionen Nachahmungen und Verdrehungen von Bräuchen der biblischen Religion seien, und daß auch die Sitte des Salbens von heiligen Steinen — der später als Bätyl bezeichnete heilige Stein von Delphi wurde ja nach Pausanias[6] täglich

[1] C. Müller *FHG* III, S. 538, fr. 2, 19.

[2] Vgl. neben den üblichen Nachschlagewerken vor allem G. F. Moore, Baetylia (*AJA* 7 [1903], S. 198—208).

[3] Kittel *JBL* 44, S. 128 f. hat das freilich nach dem Vorgang anderer wieder bestritten, aber sein Hauptargument, daß Bethel im Semitischen mit ת geschrieben werde, Bätyl im Griechischen aber nicht mit einem dem ת entsprechenden *ϑ*, sondern mit *τ*, schlägt nicht durch. So entspricht dem hebräischen תָּבוֹר im Griechischen *Ἰταβύριον*, wozu jetzt Näheres bei J. Boehmer Der Name Tabor (*ZS* 7 [1929], S. 161—169), S. 164.

[4] a. a. O. [5] Photius *Bibl.*, cod. 242, ed. Bekker, S. 342, 348. [6] X 24, 6.

mit Öl gesalbt — eine Nachahmung der Salbung sei, die Jakob nach Gen. 28, 18 an dem Stein von Bethel vollzieht. Aber Moore traut seinen Feststellungen zuviel zu, wenn er glaubt, mit ihnen die Annahme, daß der dann auf den Ort übergegangene Name *bêt 'ēl* zunächst dem Steine gegolten und ihn als „Behausung des El" bezeichnet habe, ein für allemal widerlegt zu haben. Das Gegenteil ist der Fall. Moore hat gezeigt, daß die Phönizier eine bestimmte Art als beseelt gedachter Steine *bêt 'ēl* „Behausung eines Dämons", „Sitz einer übernatürlichen Kraft" zu nennen gewohnt waren, und das bestätigt die aus Gen. 28 gewonnene Vermutung, daß hier *bêt 'ēl* als Name des Steins vorausgesetzt sei. Der Unterschied ist nur der: Dort bei den Bätylen ist der oder das *'ēl* als eine unpersönliche Kraft gedacht, hier bei dem Stein von Bethel als ein personhaft vorgestellter Gott. Aber daß *'ēl* eine zwischen beiden Möglichkeiten schwankende vox media ist, steht ja auch sonst fest. Einerseits sind — das hat zuletzt namentlich Baudissin[1] betont und Alt[2] hat ihm zugestimmt — die *'ēlîm* der Genesis deutlich personhafte göttliche Wesen, andererseits — das hat Baudissin mit Unrecht bestritten[3] — zeigt die Wendung *jēš lᵉ'ēl jādî* „es steht in der Gewalt meiner Hand", daß daneben dem hebräischen Sprachgebrauch ein *'ēl* im Sinne von unpersönlicher Kraft durchaus vertraut ist.

In der Benennung des Steins von Bethel als *bêt 'ēl* mag und wird *'ēl* von vornherein einem personhaft gedachten Gott gegolten haben. Natürlich ist es auch denkbar — und die Annahme liegt der entwicklungsgeschichtlich denkenden Religionswissenschaft sogar sehr nahe —, daß ein als Sitz einer unpersönlichen göttlichen Kraft vorgestellter Stein sich allmählich zu einem Gott emporentwickelt habe. Aber die Tatsache, daß der Gott von Bethel schon früh, offenbar schon in kanaanäischer Zeit, ein bedeutender Gott war, legt doch vielleicht die Annahme näher, daß irgendjemand oder irgendein Verband, dem der Glaube an das Vorhandensein von *'ēlîm* schon vorher eignete, hier ein ihn tief ergreifendes, ihm nur als Offenbarung eines *'ēl* erklärbares Erlebnis gehabt und nun einen dort etwa schon stehenden Stein als „Sitz" dieses Gottes betrachtet oder auch zur Kennzeichnung dieser Stätte einen seitdem als „Sitz" der Gottheit geltenden Stein errichtet hat. Die Möglichkeit, daß Gottheiten, an die man schon vorher glaubte, dann nachträglich mit naturgegebenen oder von Menschenhand gefertigten Steinen u. dgl. in Verbindung gebracht wurden, läßt sich ja keinesfalls bestreiten. Die für den Ort im Ostjordanland und für eine Stelle des Libanon bei Tripolis bezeugte Benennung eines eigenartigen Bergvorsprungs als *pᵉnû'ēl* „Antlitz

---

[1] *Kyrios* III, S. 124—143, 160 ff.

[2] a. a. O. S. 8, 3.

[3] *Kyrios* III, S. 17; vgl. meinen Literatur-Nachtrag in *Kyrios* IV, S. 20.

Els"[1] setzt sicher den Glauben an Elim voraus und zeigt, daß seltsame Gebirgsformationen den Anlaß zur Lokalisierung eines El geben konnten, und wenn, wie C. Steuernagel[2] zu berichten weiß, heute Beduinen Dolmen des Ostjordanlandes „*bēt ghūl* (Behausung von Dämonen)" nennen, so hat auch hier die Eigenart von Steingebilden nicht etwa den Glauben an Dämonen erzeugt, sondern nur dazu geführt, daß man sie, an die man schon vorher glaubte, sich hier hausend dachte.

Dagegen dient das *'ēl* in *βαίτυλος* und *βαιτύλιον*, dem Namen von „beseelten", zu Orakelzwecken geeigneten Steinen, zur Bezeichnung einer unpersönlichen, übermenschlichen Kraft. Natürlich ist auch hier der Glaube an eine solche Kraft vorausgesetzt und nicht erst durch den betreffenden Stein hervorgerufen, aber hier ist doch die Verbindung zwischen Kraft und Stein viel enger als dort bei den Mazzeben die zwischen Gott und Stein. Bei den Bätylen wirkt sich die in ihnen wohnende Kraft durch Betätigungen des Steines aus, die Mazzeben aber sind „Wohnsitze" von Göttern, deren Wirkungsbereich nicht im mindesten auf die Steine beschränkt und in keiner Weise durch sie bedingt ist.

Wir hätten also in dem *bêt-'ēl* als Namen des Steines und dann des Gottes von Bethel und damit auch in dem Gott *Βαίτυλος* des Philo Byblius einerseits[3] und in der bei Philo Byblius und später vorkommen-

[1] Siehe Baudissin *Kyrios* III, S. 130f., 149 und meinen Nachtrag dazu in *Kyrios* IV, S. 201f.

[2] *ZDPV* 48 (1925), S. 383.

[3] A. J. Evans, Mycenaean tree and pillar cult and its mediterranean relations (*JHSt* 21 [1901], S. 99—204), S. 118 bemerkt: „According to Sanchoniathon 'Baetylos' is 'the son of Ouranos', in other words sky-fallen", scheint also den *Βαίτυλος* und die *βαιτύλια* des Philo für identisch erklären zu wollen. Aber aus der Tatsache, daß Baitylos der Sohn des Uranos ist, darf man kaum schließen, daß Philo an den meteorhaften Charakter eines zum Gott gewordenen Steines gedacht habe. Mindestens braucht man das nicht. Man müßte es sonst auch für die drei anderen Götter annehmen, die neben Baitylos als Söhne des Uranos und der Ge erscheinen, für El-Kronos, Dagon und Atlas. Bei *Βαίτυλος* scheint Philo vielmehr einen der großen Götter im Auge zu haben, offenbar ohne an einen ihm etwa als Sitz dienenden Stein zu denken. Anscheinend ist Philo sich gar nicht einmal dessen bewußt geworden, daß *Βαίτυλος* und *βαιτύλιον* dasselbe Wort ist. — Beachtenswert bleibt aber, was Evans dann weiter über das Verhältnis heiliger Steine überhaupt zu solchen meteorhaften Charakters sagt (S. 119): „It is certain that the religious effect of the descent of a meteorite must have been very great in primitive societies, and may indeed be regarded as the actual origin of certain local cults. But the idea of rude stones as the indwelling place of divinities or spirits was far too universal to be traced to this single source. The meteoric element must rather be regarded as a contributory influence, whence certain features in the beliefs regarding baetylic stones were derived. The idea of their flying through the air or falling from heaven, and their supposed power of burning with inner

den Bezeichnung beseelter Steine als *βαίτυλοι* oder *βαιτύλια* andererseits Zeugnisse für zwei verschiedene Auffassungen des Göttlichen, die man sich häufig als ein Nacheinander vorstellt, die aber tatsächlich auch nebeneinander vorhanden sind, für die Auffassung des Göttlichen als Person und für die als Kraft.[1] Aber sei dem, wie ihm wolle: daß die *βαίτυλοι* und *βαιτύλια* doch der Annahme, *bêt ʾēl* sei, bevor es Name des Ortes und des Gottes wurde, Name des Steines gewesen, nicht im Wege stehen, dürfte jedenfalls deutlich geworden sein.[2]

Für die Entwicklung der Bezeichnung des Steins zum Namen des Gottes aber, der als in oder bei ihm wohnend gedacht wurde, mag über die im weiteren Sinne hierher gehörigen Analoga, von denen schon die Rede war, hinaus noch an ein ganz ähnliches Beispiel erinnert werden. In Nisibis ist ein Gott namens *ʾabnīl* bis in die zweite Hälfte des vierten Jahrhunderts n. Chr. hinein verehrt worden[3], und dieser Name ist aller

---

fire and shining in the night-time, were probably suggested by the phenomena associated with meteoric stones." — Die oben S. 25 dargelegte Tatsache, daß mit *βαίτυλος*, *βαιτύλιον* Meteorsteine bezeichnet werden oder doch solche, die viele meteorartige Eigenschaften haben, hängt zweifellos damit zusammen, daß seit dem ersten vorchristlichen Jahrhundert die orientalischen Religionen mehr oder weniger Gestirn-Religionen geworden sind, und daß daher viele kultischen Bräuche und Gegenstände, die von Haus aus mit Astralem nichts zu tun hatten, nun astral gedeutet wurden. An dem Bericht des Philo Byblius (C. Müller *FHG* III, S. 569, fr. 2, 24), daß Astarte einen vom Himmel gefallenen Stern gefunden und ihn auf der heiligen Insel Tyrus zu einem Heiligtum gemacht habe, kann man diesen Vorgang deutlich beobachten. Denn der angeblich vom Himmel gefallene Stern kann nichts anderes sein als ein heiliger Stein von der Art der Mazzeben, „vielleicht eine der beiden Säulen des Herakles" (so Baudissin, Artikel „Malsteine" in *PRE* XII³ 1903, S. 130—146 [S. 134]). Gewiß sind viele der in unseren Quellen meteorartig gedeuteten Bätyle ursprünglich doch heilige Steine von der Art der Mazzeben und haben auch als solche schon den Namen „Bätyl" getragen. So darf man doch annehmen, daß *βαίτυλος*, *βαιτύλιον* bzw. seine semitische Vorlage auch als Bezeichnung mazzebenartiger heiliger Steine gebraucht worden ist (vgl. ob. S. 25).

[1] Vgl. hierzu die beiden Vorträge von A. Bertholet *Das Dynamistische im A. T.*, 1926 und *Dynamismus und Personalismus in der Seelenauffassung*, 1930.

[2] O. Procksch *Genesis-Kommentar*²·³, 1924, S. 342 nennt bei der Aufzählung der Belege für *βαιτύλιον* auch Jacuts Geograph. Wörterbuch, ed. F. Wüstenfeld I, S. 440f., wo unter بتيل (*batīl*) auch ein *batīl-ḥağar* erscheint als „ein Bau, alt, hoch, unten viereckig, oben sich verjüngend, etwa 80 Ellen hoch", und sieht offenbar das arabische *batīl* als identisch mit *βαιτύλιον* an. Aber diese Erklärung von *batīl* ist sehr unsicher; es läßt sich sehr wohl von بتل (*batala*) „abschneiden", „lostrennen" ableiten. — Vgl. auch Wellhausen *Reste Arabischen Heidentums*², S. 102f.

[3] Assemani *Bibl. Orient.* I, S. 26, 27: ܟܘܡܪܐ ܗܘ ܕܥܡܗܘܢ ܐܒܢܝܠ. Der Vater Ephräms († um 378 n. Chr.) war Priester des Gottes.

Wahrscheinlichkeit nach als „Stein des El“ zu erklären. Also auch hier ist der Name eines heiligen Steins zum Namen des Gottes geworden, dem er geweiht war.

7.

Nach diesen der Vorgeschichte[1] des Gottes- und Ortsnamens Bethel geltenden Erörterungen ist zum Schluß eine kurze Betrachtung über die auf die Zerstörung des Kultus von Bethel folgende Geschichte Bethels am Platze, soweit sie religionsgeschichtlich bedeutsam ist. Dabei kann von den Geschicken der Siedlung, wiewohl sie bis heute den Namen Bethel (*bēṭīn*) trägt, abgesehen werden. Denn dieses *bēṭīn* ist ein seines ursprünglichen Gehalts entleerter Ortsname geworden, bei dem man sich nichts mehr denkt. Wichtiger ist, daß Bethel wahrscheinlich schon in jüdischer Zeit[2], jedenfalls von der ersten christlichen, d.h. vom vierten Jahrhundert ab, wieder Wallfahrtsort und Stätte mannigfacher Kultbauten geworden ist.[3] Freilich knüpfen weder Wallfahrten noch Bauten an den alten Kultus von Bethel an. Der ist vielmehr, wie wir sahen,

---

[1] Die oben S. 18 aus dem bisher vorliegenden Material gezogene Folgerung, daß der Gottesname Bethel mindestes fünf Jahrhunderte älter sein müsse als seine bisher erste Bezeugung aus dem 8. Jahrh. v. Chr., wird jetzt durch die 1929 aufgefundenen Keilschrifttafeln von Rās-eš-šamra, die der Zeit um 1400 v. Chr. angehören, bestätigt. Denn in ihnen kommt, wie mir ihr Entzifferer, H. Bauer, gütigst mitteilt, zweimal der Gottesname בתאל (so! ohne י) vor, einmal alleinstehend auf Nr. 14, S. 1 (Ch. Virolleaud *Syria* X [1929], S. 304—310), das andere Mal als Teil eines theophoren Personennamens auf Nr. 10, Z. 16. Vgl. zu den Tafeln die demnächst erscheinende Schrift H. Bauer *Entzifferung der Keilschrifttafeln von Ras Schamra,* Halle a. S. 1930.

[2] Das möchte A. Alt, wie er mir in einem Briefe vom 19. März 1930 freundlichst mitteilt, annehmen: „Sollte dieses christliche Interesse an dem Ort ein ganz neues Gewächs sein? Dagegen scheint mir besonders der Pilger von Bordeaux zu sprechen, bei dem es ja auch sonst auffällt, wie viel mehr er in seinen palästinischen Notizen die alt- als neutestamentlichen Stätten berücksichtigt. Ich würde daher die Möglichkeit, daß auch die vorangegangene jüdische Zeit sich um Bethel kümmerte, nicht von der Hand weisen; der Mandelbaum, den der Pilger sah, könnte auch schon von den Juden besucht worden sein. Ich weiß nur nicht, ob ich den Baum bei *burdsch bēṭīn* oder bei der byzantinischen Kirchenruine *chirbet el-mākāṭir* suchen soll, von der am Ende auch die antiken Bauglieder in dem arabischen *burdsch bēṭīn* stammen.“ Er fügt dann noch hinzu, daß er und K. Galling die topographische Frage im Herbst 1930 an Ort und Stelle nachprüfen würden. — Bei der Frage, ob und seit wann Bethel bei den Juden wieder Wallfahrtsort geworden ist, darf eine Stelle des wohl im ersten Jahrhundert v. Chr. entstandenen Jubiläen-Buches nicht übersehen werden. 32 22 erhält Jakob von einem Engel in Bethel den Befehl, die Stätte nicht zu bebauen und nicht für immer zu einem Heiligtum zu machen; denn dies sei nicht der Ort. Das klingt doch so — wenn es auch nicht unbedingt so verstanden werden muß —, als ob der Verfasser von einer neuen Wertschätzung Bethels noch nichts wisse.

[3] Siehe P. Thomsen *Loca Sancta* I, 1907, S. 31.

621 v. Chr. zerstört worden und seitdem zerstört geblieben. Aber was weiter gelebt hat und noch weiter lebt, ist die Erzählung von der Gottesoffenbarung, die der Patriarch in Bethel gehabt hat, von Juden und Christen und Muhammedanern nun jeder Beziehung zu dem alten Lokalkult völlig entkleidet und als Offenbarung des einen wahren Gottes verstanden, und die so gedeutete Erzählung hat in einer Zeit, da jede Erinnerung an den alten Kultus ausgestorben war, auch wieder die Errichtung von heiligen Bauten an der alten Stätte veranlassen können. Doch nicht nur die Erinnerung an jene dem Jakob in Bethel zuteil gewordene Offenbarung des einen Gottes ist von Juden, Christen und Muhammedanern gepflegt und durch Gedächtnisbauten an der Stätte, da sie sich abgespielt, festgehalten worden, sondern der Name Bethel hat darüber hinaus typische Bedeutung angenommen und ist mancherorts zur Benennung von Stätten verwandt worden, die nach Glauben und Willen ihrer Stifter oder Gründer im besonderen Sinne die Gegenwart Gottes bezeugen sollen.[1] Der Name, den die prophetische, in der Reform des Josia gipfelnde Bewegung und eine von ihrem Geiste beseelte Schriftgelehrsamkeit am liebsten völlig ausgetilgt hätte[2], ist also später, als Bethel für den Jahwismus und den Monotheismus keine Gefahr mehr bedeutete, wieder zu Ehren gekommen, und so stellt der Name Bethel einen auch noch heute lebendigen religiösen Wert dar. Was die Menschen, denen der Name etwas bedeutet, sich dabei denken und dabei empfinden, unterscheidet sich in vieler Hinsicht sehr stark von den Vorstellungen und Empfindungen dessen oder derer, die vor vier Jahrtausenden an der palästinischen Stätte eine Offenbarung erlebten und dann einen dort vorhandenen Stein Bethel benannten, und ist im allertiefsten Grunde doch vielleicht damit identisch.

---

[1] Ritters *Geographisch-Statistisches Lexikon,* 9. Aufl. 1910, zählt 35 Orte namens Bethel auf: 1 bei Bielefeld, 2 und 3 in England, 4—30 in den Vereinigten Staaten von Nordamerika, 31 und 32 in Canada, 33 in der Transvaal-Kolonie, Südafrika, 34 in Deutschostafrika, 35 in Kamerun. — Die vielen der Liebestätigkeit gewidmeten kleineren Anstalten namens Bethel sind hier natürlich nicht berücksichtigt. Die weitaus größte Zahl der Bethel genannten Orte liegt also in den Vereinigten Staaten, und ihre Benennung geht jedenfalls größtenteils auf die puritanischen Pilgerväter zurück. Ob auch schon in älterer Zeit Bethel in symbolischer Weise zur Benennung von Orten verwandt worden ist, weiß ich nicht, und ungewiß ist mir auch, ob diese Verwendung des Namens Bethel auch außerhalb des Christentums nachzuweisen ist. Weder aus dem Judentum noch aus dem Islam ist mir ein Beispiel dafür zur Hand.

[2] Vgl. die Entstellung von *bêt 'ēl* „Gotteshaus" zu *bêt 'āwen* „Teufelshaus" Hos. 4, 15; 5, 8 u. ö.

ZUR CHARAKTERISTIK NEUTESTAMENTLICHER ERZÄHLUNGEN

VON *L. RADERMACHER* IN WIEN

I

In dem Bericht über den Prozeß Christi lesen wir bei Matthaeus 27, 27: Darauf nahmen die Soldaten des Statthalters Jesus mit in das Prätorium und versammelten um ihn die ganze Kohorte. Sie zogen ihm einen roten Mantel an und flochten einen Kranz aus Dornen und setzten ihn ihm aufs Haupt und gaben ihm ein Rohr in die Rechte, fielen vor ihm auf die Knie, verspotteten ihn und sagten: Sei gegrüßt, König der Juden. Und spieen ihn an und nahmen das Rohr und schlugen ihn aufs Haupt. Marcus ist kürzer (15, 16), stimmt aber in allen wesentlichen Punkten; er übergeht allerdings das Spottszepter und erzählt nur von einem Schlagen mit dem Rohr. Man darf jedoch aus dem Umstand, daß Jesus gebunden war, nicht den Schluß ziehen, er habe ein Szepter überhaupt nicht in die Hand nehmen können; denn die Alten kannten neben Hand- und Fußfesseln auch eine „Bindung um die Rippen".[1]

Was nach der Darstellung der Evangelisten mit Christus geschieht, trägt durchaus den Charakter einer Improvisation; mit Recht urteilt E. Meyer[2], daß die Gelehrsamkeit, die um die Stelle aufgehäuft worden

---

[1] καρτερὰ δεσμὰ περὶ πλευρῇσιν ἔχοντα *Hymn. in Mercurium* 157.

[2] Vgl. dazu J. Geffcken *Hermes* XLI (1906) 220 ff. und Th. Birt *Aus dem Leben der Antike* (1918) 189 ff., die ausführlich begründen, was E. Meyer in kurzem Urteil zusammengefaßt hat. Mit Rücksicht auf die gründliche Kritik, die Geffcken und Birt an den Theorien geübt haben, kann ich mich in der folgenden Behandlung der Dinge kurz fassen. Birt hat auch recht darin getan, daß er nach anderen Analogien suchte. Aber die Vorgänge bei der Ermordung des Vitellius (Birt S. 199 f.) haben weder mit „Mummenschanz" noch mit der Behandlung Christi irgendetwas zu tun, es ist ein ganz gewöhnlicher Rohheitsakt gewesen. Die *Sardi venales* (Birt S. 198 f.) wiederholen wohl eine Szene, die sich einst in Rom wirklich abgespielt hat, d. h. es ist einmal ein Etrusker„könig" gefangen durch die Stadt geführt und öffentlich als Sklave verkauft worden. Auch das hat mit Christus in jedem Fall nichts zu schaffen. Auf eine moderne Analogie zum Saturnalienopfer weist übrigens R. Wünsch hin, *Archiv* VII 274 f. Siehe im übrigen die Literaturangaben in den Kommentaren von Klostermann (in Lietzmanns *Handbuch zum NT*).

ist, nur dazu gedient hat, das Ursprüngliche und Eigenartige des Vorgangs zu verwischen. Ganz beiseite zu bleiben hat der Saturnalienbrauch, weil aus einer durchaus anderen Grundvorstellung heraus erwachsen. Dem Opfer, das zum Tode bestimmt war, wird noch eine kurze Frist gewährt, während deren es Erfüllung aller Wünsche[1] und die höchsten Ehren, über die der Mensch verfügt, genießen kann. Darin liegt eigentlich nicht Spott und Hohn, eher eine Art von Mitgefühl. Die sogenannte Henkersmahlzeit ist das in diesem Falle allein vergleichbare; die letzten Stunden eines Verlorenen sollen ihm möglichst angenehm gemacht werden.[2] Dagegen ist die Verspottung des Königs Agrippa in Alexandrien, von der Philo berichtet[3], in der Tat improvisiert wie die Christi. Ein stadtbekannter Narr namens Karabas wird als König ausstaffiert und von der Menge angegangen, als ob er im Besitz der höchsten Ehren wäre. Nun, wer je einen Karneval am Rhein erlebt hat, mag sich ähnlicher Geschehnisse erinnern. In meinem Gedächtnis haftet eine Szene aus meiner Heimatstadt Siegburg, bei der ich selbst, wie ich heute ungestraft bekennen darf, mitgewirkt habe. Wir hatten als Schüler der obersten Gymnasialklassen eine Karikatur des Bürgermeisters unserer Stadt mit Gefolge auf die Beine gestellt und wären damals beinahe eingesperrt worden, da der erzürnte Machthaber mit Aufgebot des einzigen vorhandenen Polizisten gegen uns einschritt und uns zu schleunigem Verschwinden zwang. Wenn Philo, indem er von der Ausstaffierung des Karabas redet, den Vergleich *ὡς ἐν θεατρικοῖς μίμοις* gebraucht, so hat Reich gewiß mit Unrecht geschlossen, daß die ganze Szene aus einem Mimus entnommen war. Streng genommen darf man nur folgern, daß im Mimus unter anderen Figuren auch Könige aufgetreten sind. Die Verspottung Christi, wenn gleich aus dem Moment erwachsen und von ihm bestimmt wie die des Karabas, unterscheidet sich von dieser doch wesentlich durch den tragischen Hintergrund. Außerdem geschieht mit Karabas nach dem Spruch, daß man den Sack schlägt und den Esel meint, er ist Folie für einen anderen, was bei Christus ganz und gar nicht der Fall ist. Mag man nun auch für solche Dinge das Wort Im-

---

[1] Man darf die Stelle des Dio Prus. IV 67 **nicht abgekürzt** zitieren. Ausdrücklich sagt er *καὶ προστάττειν ἐῶσι καὶ πίνειν καὶ τρυφᾶν καὶ ταῖς παλλακαῖς χρῆσθαι τὰς ἡμέρας ἐκείνας ταῖς τοῦ βασιλέως καὶ οὐδεὶς οὐδὲν αὐτὸν κωλύει ποιεῖν, ὧν βούλεται.* Die Schilderung ist bezeichnend genug, um den Sinn der Zeremonie zu deuten, und es gehört schon arge Verstiegenheit dazu, dergleichen mit der Verhöhnung Christi zusammenzubringen.

[2] In diesem Sinne belebrend: *Die Nürnberger Malefizbücher* herausgeg. von Theodor Hampe S. 73 (Neujahrsblätter der Gesellschaft für fränkische Geschichte Nr. 17), weiteres bei L. Mackensen in *Ztschr. der Savigny-Stiftung für Rechtsgesch.* XLIV (1924), Germanist. Abt. 318f.

[3] *Ad Flaccum* 6 p. 522.

provisation gelten lassen, so scheint doch andererseits die Häufigkeit der Vorgänge in der Antike zu gestatten von einer Art Brauch zu sprechen. Aber es empfiehlt sich doch zunächst, jeden Fall für sich zu betrachten. Wie die kilikischen Seeräuber gefangenen Römern mitspielten, erzählt Plutarch im Leben des Pompeius[1] (631 d): Wenn sich ein Gefangener auf sein Römertum berief, taten sie erschrocken, fielen ihm zu Füßen und baten um Verzeihung. Sie zogen ihm die römischen Halbstiefel und eine Toga an, damit er nicht weiter verkannt würde. Aber nachdem sie sich eine Zeitlang in dieser Weise mit ihm abgegeben hatten, ließen sie die Schiffstreppe hinunter und komplimentierten ihn ins Meer. Älter, viel älter als alle diese Zeugnisse ist die Irosszene der Odyssee, und doch gehört sie in den Zusammenhang, weil sie lebendig zeigt, wie solche Veranstaltungen aus zwei Wurzeln hervorwachsen, einerseits aus der Gelegenheit und andererseits aus dem zwar menschlichen, aber gewiß nicht hochstehenden Trieb, auch dem besiegten Gegner noch eins anzutun. Odysseus hat den Bettler Iros, der ihm als einem vermeintlichen Konkurrenten entgegentritt, im Faustkampf überwunden; nun packt er ihn beim Bein und schleppt ihn durch die Vorhalle zur Tür. Beim Zaun des Hofes setzt er ihn angelehnt auf die Erde, gibt ihm einen Stab in die Hand und sagt zu ihm (σ 105 f.): Da bleib nun sitzen und wehre den Schweinen und Hunden und bilde dir nicht ein, Gebieter über Fremde und Arme zu sein, du Lump; sonst wirst du gar noch größeres Unheil erfahren. Das Skeptron, das Odysseus dem geschlagenen Nebenbuhler in die Hand drückt, ist kein gewöhnlicher Stock; Fürsten und Greise tragen es bei Homer, und es ist ein Zeichen ihrer Würde. Mit diesem Stab gibt man Weisungen, daher der Ausdruck *σημαίνειν* und *σημάντωρ*. Es ist klar, daß Odysseus das Regiment, das sich Iros am Königshofe angemaßt hatte, auf die Schweine und Hunde beschränkt; dies geschieht um des Spottes und Hohnes willen. Merkwürdig ist, daß ein verwandter Zug in einem mongolischen Märchen[2] begegnet: der Meisterdieb soll ein geweihtes Gefäß stehlen, er schläfert die Wächter ein, versetzt die Reiter aus dem Sattel auf Kuhmist und gibt ihnen statt der Waffen Stöcke in die Hand. Dies ist schwerlich ein versprengter Zug aus dem altgriechischen Epos; eher ist es ein Beweis, wie derber Humor auf die gleichen Erfindungen verfällt. Darum ist das Zeugnis der Odyssee auch nicht ohne weiteres als rein literarisch beiseite zu schieben. Ich will aber noch eine andere Erzählung hier besprechen, die zunächst

[1] Man findet auch diese Stelle angeführt im Marcuskommentar von Klostermann (1926).

[2] Nach Graf A. P. Bennigsen *Legendy i skazki centralnoj Azii* (Legenden und Märchen aus Zentralasien), St. Petersburg 1912, bei Bolte-Polivka *Anm. zu den Märchen der Gebrüder Grimm* III Nr. 192 (Der Meisterdieb) S. 387.

den Eindruck des Literarischen macht und dennoch eines realen Hintergrundes nicht entbehren dürfte. Zehn Tage nach der Eroberung von Memphis, berichtet Herodot III 14, zwang Kambyses den Psammenit, gewesenen König der Ägypter, „schandenhalber“ in der Vorstadt auf der Erde zu sitzen und stellte ihn auf die Probe, erst indem er Psammenits Tochter als Wasserträgerin des Weges schickte, dann indem er den Königssohn am Vater vorbei zur Hinrichtung führen ließ; der König blieb unbewegt, bis er einen alten Zechgenossen in Lumpen vorübergehen sah. Diese Novelle gehört zu den moralisierenden Erzählungen Herodots im Stil der Legende von Kroisos oder von Polykrates und seinem Ring. Die Einzelheiten brauchen uns nicht zu kümmern; nur das *κατίζειν ἐς τὸ προάστιον ἐπὶ λύμῃ*, wie der Ausdruck lautet, verdient unsere Aufmerksamkeit; denn deutlich und zum erstenmal erscheint der angetane Schimpf nicht als Handlung reinen Übermuts, sondern als eine durch Richterspruch verhängte Strafe. Eine geschichtliche Bestätigung für solchen Brauch liegt in der Inschrift vor, die Silko, ein kleiner Dynast im Nubierland, seinen Siegen gesetzt hat[1]; freilich stammt sie aus viel späterer, nachchristlicher Zeit, aber das örtliche Zusammentreffen bleibt bemerkenswert, und wir wissen alle, daß sich Sitten und Bräuche mit großer Zähigkeit erhalten. „Die Herrn der anderen Völker, die mit mir streiten“, sagt Silko, „nicht lasse ich sie im Schatten sitzen, sondern draußen in der Sonne, und nicht haben sie Wasser getrunken drinnen in ihrem Hause.“ Das *κατίζειν ἐς τὸ προάστιον* Herodots und das *καθεσθῆναι ὑπὸ ἡλίου ἔξω*, wie Silko sich ausdrückt, sind doch einander sehr ähnlich. Auch diesmal handelt es sich um eine öffentliche Ausstellung unter erniedrigenden Umständen.

Die bisher angeführten und behandelten Fälle genügen nun aber auch zur Bildung eines allgemeinen Urteils. Gewiß sind sie, jeder für sich betrachtet, recht verschieden. Viele Handlungen erscheinen als Eingebungen des Augenblicks, ausgedacht und ausgeführt in übermütiger Laune; nur selten darf man von einem wohlüberlegten Akt, einer Art von gerichtlicher Strafe sprechen. Alles vorgelegte Material läßt sich jedoch m. E. unter einen einheitlichen Gesichtspunkt bringen; charakteristisch ist ja, daß einem Beschuldigten vor aller Öffentlichkeit Schimpf und Spott zuteil wird; in diesem Sinne sind es Handlungen der Volksjustiz oder auch eines richterlichen Ermessens; demnach dürfen wir sie wohl als Vorläufer des Prangers und verwandter Strafen verstehen, die im Mittelalter eine legitime Rolle gespielt haben. Der Eselsritt als Strafe der Ehebrecherinnen, von Plutarch für Kyme bezeugt, weist auch un-

---

[1] Dittenberger *Orientis Graeci Inscriptiones sel.* I 201 S. 303.

mittelbar hinüber zu gleichem Brauch des Mittelalters und späterer Zeiten.[1]

Übermut in Gestalt der Volksjustiz hat im Mittelalter originale Blüten getrieben. Von besonderem Interesse scheint mir die Verhöhnung des „falschen Friedrich“ zu sein, auf die ich durch einen Hinweis Oswald Redlichs aufmerksam wurde.[2] Der Mann ist der merkwürdigste unter den Prätendenten, die in den verwirrten Zeiten nach dem Tode Friedrichs II. des Hohenstaufen in dessen Maske als Thronwerber aufgetreten sind. Zwar war inzwischen der Habsburger Rudolf ans Regiment gelangt, doch seine Macht reichte noch nicht bis in den Norden, wo der falsche Friedrich Zulauf und Anhang fand. Zu Köln ins Gefängnis gesetzt, ließ er nie von der Beteuerung ab: ich bin der König Friedrich. Aus dem Gefängnis entlassen, wurde er zum Marktplatz geführt und dort auf eine Leiter gestellt, damit er von allen gesehen werden könnte. Man setzte ihm eine Krone vom Werte nur eines Pfennigs aufs Haupt, rupfte ihm den Bart aus und überließ ihn dem Hohn und Spott der Menge.[3] Mit dieser billigen Strafe ist er zunächst davongekommen. Die Kölner sahen in ihm, wie die Quellenschrift betont, einen Narren und behandelten ihn dementsprechend; nicht viel anders werden die römischen Legionäre über Christus gedacht haben. Jedenfalls stoßen wir hier auf die beste Analogie zur Verspottung Christi; nehmen wir die biblische Erzählung als Bericht nach einer wirklichen Begebenheit, so erkennen wir zugleich, wie diese im historischen Zusammenhange verstanden und ausgewertet werden muß.

---

[1] Plutarch *Aetia Gr.* 291 f. Vgl. J. Grimm *Deutsche Rechtsaltertümer*[3] 711 ff. Schroeder und Künßberg *Lehrbuch der deutschen Rechtsgeschichte*[6] S. 834 mit den Nachweisungen, Brunner-v. Schwerin *Deutsche Rechtsgeschichte*[2] II 776 f. Rudolf His *Das Strafrecht des deutschen Mittelalters* I (1920) 569 f. Alois John *Sitte, Brauch und Volksglaube im deutschen Westböhmen* (1905) 355 f. E. v. Künßberg *Über die Strafe des Steintragens* (Untersuchungen zur deutschen Staats- und Rechtsgeschichte 91). *Le Folklore Brabançon* Nr. 29 (April 1926, Eselsritt), dazu *Hess. Blätter für Volksk.* 1902, S. 87 f., A. Mailly in der *Wiener Zeitschrift für Volkskunde* XXXII Heft 1, über Narrenspossen beim Pranger siehe das Zeugnis bei Hampe a. a. O. S. 85, und v. Künßberg *Rechtsbrauch und Kinderspiel* (1920) 13. Endlich W. Renger *Hinrichtungen als Volksfeste* Süddeutsche Monatshefte X (1913) 8 f.

[2] Vgl. O. Redlich *Rudolf von Habsburg* (Innsbruck 1903) S. 533 nach den *Gesta Henrici archiepiscopi Treverensis* Mon. Germ. hist. SS. XXIV 462, 21.

[3] Die Stelle lautet im Original: *Qui tandem captus est et vinculo mancipatus, numquam verbum mutans, quin diceret: „Ego sum rex Fridericus“. Tandem emancipatus a carcere, in foro rerum venalium Coloniensi alte positus in scala, ut ab omnibus videri posset, dyademate valoris unius oboli super caput eius posito, depilata barba, illusiones et obprobria maxima sustinuit.*

II.

Im 6. Gedicht der Isthmien erzählt Pindar von der Waffengemeinschaft, die Herakles und Telamon, den Vater des Aias, verband. Als sie einst beim Mahle saßen, reicht Telamon dem Gast die goldene Trinkschale. Da hebt Herakles die niebezwungenen Hände zum Himmel und bricht in die Worte aus (43): „Hast du, Vater Zeus, je meinen Bitten willig Gehör geschenkt, nun, dann wende ich mich jetzt an dich mit dringendem Gebet, diesem Manne aus Eriboia einen Sohn zu schaffen von so unverwüstlicher Lebensart wie das Löwenfell, das mich umhüllt, das ich im ersten meiner Kämpfe zu Nemea gewann. Und Mannesmut soll sich zugesellen.“ Als er dies sprach, erzählt der Dichter, sendete ihm der Gott den Beherrscher der Vögel, einen großen Adler. Da ergriff freudige Dankbarkeit den Herakles, und er verkündete „gleichwie ein Seher laut“: „Der Sohn, nach dem du verlangst, wird dir zuteil werden, Telamon. Nenne ihn Aias, der Erscheinung des Adlers (*αἰετός*) entsprechend, gewaltig wird er dastehen unter den Völkern in den Mühen des Krieges“. Wir haben hier, wie es scheint, ein Stück echter Dichtung vor uns. Stofflich berührt sie sich mit dem Genesis-Bericht (XVIII 1 f.) von Abraham, dem drei geheimnisvolle Besucher beim Mahl die Geburt eines Sohnes verkünden, in weiterer Ferne mit einem der Abrahamssage verwandten Stück, der altgriechischen Erzählung vom Besuche dreier Götter im Hause des kinderlosen Hyrieus.[1] Herausgewachsen ist Pindars Darstellung aus geistreicher Deutung des Namens *Αἴας*, der mit *αἰετός*, dem Adler, dem Vogel des Zeus, in Zusammenhang gebracht wird. Solche etymologische Namensspielerei tritt bei den Griechen früh auf; schon die Odyssee verwendet den Namen *Ὀδυσσεύς* zu einer sinnvollen Auslegung. Wir nennen Legenden wie die von Pindar erzählte ätiologische und pflegen ihnen, was Alter und Originalität der Überlieferung anbelangt, keinen hohen Wert beizumessen. Dennoch können die Elemente, aus denen solche Sage zusammenwächst, echt und alt sein. Als ein Ganzes, das wir weiterer Betrachtung unterziehen wollen, stellt sich uns die Szene dar, wie Herakles, bei besonderer Gelegenheit von prophetischem Geist ergriffen, seinem Gastgeber die Geburt eines Sohnes von außerordentlichen Eigenschaften ankündigte. Wir können diesen Teil aus dem größeren Zusammenhang der Erzählung herausschälen; es ist ein geschlossenes Stück, das wir in wenig veränderter Form bei einem anderen griechischen Dichter finden.

Dieser Dichter ist Euripides. In einem Chorlied der aulischen Iphigenie schildert er die Hochzeit des Peleus und der Thetis (1058 f.).

---

[1] Die Zeugnisse in Roschers *Myth. Lex.* III 1, Sp. 1030. Vgl. Gunkel *Das Märchen im AT.* S. 78.

Die Musen, auf goldenen Sandalen schreitend, sind gekommen, das bräutliche Paar zu feiern. Ganymedes schenkte den Wein, die Töchter des Nereus tanzten den Reigen. Auch die Kentauren hatten sich zum Gelag eingestellt. Lauten Jubelruf erhoben die Thessalermädchen, als „Chiron der Seher, prophetischer Muse kundig, ausrief": „Ein großes Licht wirst du in die Welt setzen, den, der da kommen wird, mit den lanzenschwingenden Myrmidonen in des Priamos Land den Feuerbrand zu tragen . . ." „Damals segneten die Götter die Vermählung der vornehmsten unter den Töchtern des Nereus und des Peleus Hochzeitslieder", mit diesen Worten schließt der tragische Dichter seine Schilderung ab. Wieder stoßen wir auf Prophetie, die sich auf die Geburt eines herrlichen Sohnes bezieht, in Verbindung mit besonderer Gelegenheit, an der sich die Sehergabe entzünden kann, der Hochzeit eines von den Göttern ausgezeichneten Paares. Ist Euripides von Pindar beeinflußt? Hat er die Anregung zu seiner eigenen Dichtung aus Pindar geschöpft? Ich glaube es nicht, darum nicht, weil der Anlaß zur Prophezeiung bei ihm um so vieles natürlicher ist. Was den Lyriker in gleicher Weise wie den Tragiker beeinflußt hat, ist etwas anderes. Es ist der allgemein verbreitete Glaube der Antike, daß die Gabe, in die Zukunft zu schauen, unter bestimmten Umständen wirksam werden kann, am ersten natürlich, wenn Zeichen auftauchen, die vorbedeutend in die Zukunft weisen. Mag solche Begabung in der Regel den Seher von Beruf auszeichnen, so kann sie doch auch einem anderen zuteil werden; dann wird er vom Geiste ergriffen zum Seher. Ich führe einen weiteren Fall an, der zugleich deutlicher zeigt, wie die behandelten Dinge in letzter Linie aus tatsächlich geübter Praxis stammen.

An zwei Stellen des 15. Buches der Odyssee läßt Homer auf ein Zeichen eine Weissagung folgen. Der Vs 525f. erzählte Fall ist weniger belangreich, weil ein Seher von Beruf die Auslegung und Zukunftsprophezeiung gibt. Wichtiger ist die Szene, in der Telemach nach dem Besuch in Sparta von Menelaos Abschied nimmt (144f.). Während die beiden miteinander reden, Telemachos den Wunsch ausspricht, bei der Ankunft daheim den Vater vorzufinden, schießt ein Adler herab und raubt eine von den zahmen Gänsen, die in der Nähe weiden. Menelaos, aufgefordert, sich über die Erscheinung auszusprechen, sinnt noch nach, da ergreift Helena das Wort und ruft aus: „Höret mich. Ich will die Zukunft künden (αὐτὰρ ἐγὼ μαντεύσομαι), wie die Unsterblichen es mir in den Sinn legen und die Erfüllung kommen wird. Wie der Adler die Gans raubte, wird Odysseus heimkehren und an den Freiern Rache nehmen; vielleicht ist er gar schon daheim." Helena ist keine Seherin von Beruf; der Augenblick hat sie zur Seherin gemacht. Dies ist Gnade der Götter. Aber solch ein Ergriffenwerden im Geiste ist gewiß nichts

ausschließlich Griechisches. Auch der Orient kennt Besessenheit, und das Achten auf Zeichen war Allerweltsaberglaube.

Möge nun ein Zeugnis folgen, das unseren Tagen näher steht; es lehrt auch seinerseits, daß solche Dinge, vom Standpunkt des gemeinen Glaubens aus betrachtet, eine gewisse Selbstverständlichkeit besitzen. Die Stelle steht im Wanderbüchlein des Johannes Butzbach[1], der anmutigen, ursprünglich lateinisch geschriebenen Erzählung von den Erlebnissen eines fahrenden Scholaren aus der Zeit kurz vor dem Ausbruch der Reformation. Butzbach berichtet im 11. Kapitel des III. Buches, wie ihm einst prophezeit wurde, er werde Priester werden. Ein rundes Stück Brot von der Gestalt einer Hostie fällt von der Wand, an der er es befestigt hatte, während er einem Besucher klagt, daß aus seinen früheren Studien nichts geworden sei. „Als der Greis, der zitternden Hauptes hinter dem Ofen saß, solches sah, stand er trotz der Altersschwäche, von der er niedergebeugt war, sogleich auf und sprach mit hocherhobener Stimme: ‘Siehe, Bruder Johannes, das soll dir ein sicheres Zeichen deines künftigen Priestertums sein’“ usw. Die Szene ist ganz homerisch oder pindarisch, alle Begleitumstände, Zusammensein, das Zeichen, prophetische Erhebung und Verkündigung sind zur Stelle.

Wir können nun dazu übergehen, die verwandte neutestamentliche Erzählung einer Prüfung zu unterwerfen. Ich muß den Bericht des Lc I 39f. hierher setzen, damit die Möglichkeit bestehe, jede Einzelheit zu beachten. „Und es begab sich, als Elisabet den Gruß Mariae hörte, hüpfte das Kind in ihrem Leibe (ἐσκίρτησεν τὸ βρέφος ἐν τῇ κοιλίᾳ αὐτῆς), und Elisabet ward von heiligem Geiste erfüllt und stimmte an mit lautem Ruf und sprach: Gepriesen du unter den Weibern und gepriesen die Frucht deines Leibes. Und woher begegnet mir dies, daß die Mutter meines Herrn zu mir kommt? Denn sieh, wie der Ton deines Grußes zu meinen Ohren drang, hüpfte mit Frohlocken das Kind in meinem Leibe. Und selig, die geglaubt hat, daß dem, was ihr vom Herrn verkündet wurde, Vollendung sein wird.“ Zunächst ist klar, daß zwischen dem von Lucas Erzählten und anderen Berichten insofern eine Beziehung besteht, als man zu scheiden hat zwischen einem Zeichen und der anknüpfenden Inspiration einer Persönlichkeit, die nicht den Beruf eines Sehers oder Propheten zu üben pflegt. Bei Pindar ist das Zeichen ein Adler, nachher redet Herakles „wie ein Seher“. Bei Lc ist es ein Hüpfen des Kindes im Mutterleibe und seine Folge, daß Elisabet „des Geistes voll ward“. Allerdings ist in diesem Fall noch einiges Aufklärende über das Zeichen selbst zu sagen. Wunderlicherweise hat sich rationalistische Kritik darüber aufgehalten, daß ein ungeborenes Kind im Leibe der

---

[1] Ich zitiere nach der verdeutschten Ausgabe im Inselverlag.

Mutter die Nähe seines Herrn fühlen könne. Ob die Regungen des Kindes bewußt oder unbewußt sind, kommt ja gar nicht in Frage; wer will, kann sie für reinen Zufall halten. Entscheidend ist allein, daß Elisabet darin etwas Besonderes sah, daß sie daraufhin vom Geiste erfüllt wurde. Die Antike hat eine eigene Art Mantik gekannt, die aus den Zuckungen bestimmter Glieder des menschlichen Körpers Schlüsse auf zukünftige Dinge ziehen zu dürfen glaubte. Es ist die sogenannte Palmomantik. Unter dem Titel „Beiträge zur Zuckungsliteratur des Okzidents und Orients" hat Hermann Diels in den Abhandlungen der kgl. preuß. Akademie der Wissenschaften vom Jahre 1907 einen griechischen Schriftsteller, der sich mit diesen Dingen befaßt, in einer vortrefflichen Ausgabe vorgelegt, den sogenannten Melampus *περὶ παλμῶν*. Dort heißt es (Version A. 113) *κοιλία ἁλλομένη ἀγαθὰ σημαίνει. ἄλλοις τέκνα ὀνησιφόρα δηλοῖ*: „Eingeweide, wenn es springt, zeigt Gutes an. Für andere bedeutet es Nutzen bringende Kinder." Was die Verbreitung dieser Art Mantik im Orient anbelangt, muß ich auf die Äußerung von Diels in der Einleitung S. 3 verweisen. Es kann genügen, wenn wir hier an dieser Stelle Genesis 25,21f. heranziehen, wo es heißt: „Gott erhörte ihn und sein Weib Rebekka ward schwanger. Es hüpften die Kindlein in ihr, da sprach sie: „wenn mir dies zustoßen soll, warum geschieht es? Und sie ging den Herrn zu befragen." Auch für Rebekka ist das Hüpfen der Kinder ein Zeichen, sie ist nur nicht imstande, es selber zu deuten. Daß Elisabet es vermag, bewirkt der Geist, dessen sie voll wurde. Ich denke, damit ist die Analogie des Geschehens im Vergleich zu den Stellen griechischer Dichtung deutlich erwiesen. Dann aber ist merkwürdig, daß Elisabet in ihren Worten kaum etwas ausspricht, das klar und ohne Umschweif wie eine Zukunftsprophezeiung aussieht. Wie groß und tönend kommt sie bei den anderen heraus! Elisabet bezieht sich auf das Vorzeichen, das ihr zuteil ward. Sie weiß von Mariä Glauben an die Prophetie des Engels. In der ersten Anrede läßt der Evangelist sie Worte gebrauchen, die heute der Leser nach seinem Dafürhalten ergänzen kann: Gepriesen du und die Frucht deines Leibes! Maria ist für Elisabet „Mutter ihres Herrn". Zukunftsprophezeiung liegt vor, doch wird man zugeben, daß sie in gedämpfter und verhüllter Form vorgetragen wird. Wie kommt der Evangelist zu einer solchen Zurückhaltung? Mir scheint in dieser Frage ist das eigentliche Problem der Stelle enthalten.

Unser Urteil brauchte sich auch dann nicht zu ändern, wenn man das folgende, sogenannte Magnificat der Maria nehmen und der Elisabet geben wollte, wie zuletzt Harnack und Blaß angenommen haben. Dann käme noch ein großes Stück hinzu, das im wesentlichen eine Seligpreisung der Sprecherin bedeuten würde. Doch scheint mir die An-

nahme aus dem Grunde undiskutabel, weil damit ein Zustand geschaffen würde, der gegen ein Stilgesetz dieser so einfachen und natürlichen Erzählungskunst verstößt. Daß zwei sich begegnen, der eine zuletzt an sich selber gewendet eine lange Ansprache hält, der andere aber weder in Worten noch in Taten reagiert, scheint mir undenkbar; das ist vor allem kein Gespräch, und Gespräche gibt diese Kunst wieder von Herodot angefangen bis in die späten Formen der Legende. Deshalb muß das Magnificat m. E. der Maria verbleiben.[1] Von anderen Seltsamkeiten will ich gar nicht reden, wie daß, Elisabet als Sprecherin vorausgesetzt, eine Person, die durch das Erlebnis einer anderen zur Prophetin wird, im wesentlichen sich dann über die eigene Zukunft ergeht. Kehren wir nun zurück zu der Frage, wie es kommt, daß Elisabet zwar prophezeit, aber mehr andeutend und nicht in der Weise des Pindar und Euripides mit volltönenden Worten. Eine Erklärung bietet sich auf der Stelle, sofern man nur in Erwägung zieht, daß dem bisher betrachteten Abschnitt die Verkündigung des Engels unmittelbar vorausgeht. Diese unverhüllte und emphatische erste Prophetie schloß unter allen Umständen eine zweite von gleicher Art aus. Aber da andererseits in der Erzählung von der Begegnung Elisabets mit Maria alle jene Momente aufscheinen, die wir als typisch für eine Prophetie erkannt haben: das Moment des Zusammenseins, das Zeichen, das Erfülltwerden vom Geiste, der Ausbruch in gesteigerter Rede, so kann ich mir das Ganze nicht erklären, wenn ich nicht annehmen darf, das Lc auch hier Überliefertes in bezug auf Maria vor sich hatte, mag das nun Geschichte oder Legende gewesen sein. Nach der Verkündigung durch den Engel dergleichen noch aus reiner Erfindung oder Konstruktion anzufügen, mußte ihm schon darum fernliegen, weil er an einer Dublettierung kein Interesse haben konnte. Mit anderen Worten, unsere Vermutung läuft darauf hinaus, daß er zwei Berichte über eine Maria zuteil gewordene Zukunftsverkündigung vorfand. Der eine wußte von dem Engel, der die Botschaft an Maria überbrachte, der andere sagte aus, daß Elisabet, vom Geist erfüllt, bei der Begegnung mit Maria die Prophezeiung getan hatte. Nach Art sorgfältiger Chronisten hat der Evangelist beide Berichte übernommen, aber doch aufeinander abgestimmt, als er sie unmittelbar nacheinander folgen ließ. Lc hat im

[1] Der Fehler ist in keiner griechischen Handschrift zu finden, sondern beschränkt sich auf einen engen Kreis von abendländischen Zeugen. Er erklärt sich m. E. durch die Annahme, daß in einer lateinischen Übersetzung des Evangeliums „*Maria*" vor „*magnificat*" überlesen worden war, was leicht geschehen konnte, wenn das Auge des Schreibers von dem ersten *ma* zum zweiten abirrte. Dann wurde Elisabet in der Lücke irrtümlich ergänzt. Siehe abweichende Auffassungen in Klostermanns Kommentar zu Lucas *Handbuch zum NT.* Zweite Auflage, Tübingen Mohr 1929. Dort auch die sonstigen Literaturnachweise.

Grunde nichts unterdrückt. Vom Standpunkt einer schriftstellerischen Aufgabe aus konnte er jedoch nicht gut zwei Propheten nacheinander das Gleiche sagen lassen. So ist auch bei ihm die Antwort Mariä, das Magnificat mit seiner Zukunftsbetrachtung hinzugetreten, eine Antwort, die sich wesentlich aus alttestamentlichen Zitaten zusammensetzt. Von wem sie stammt, entzieht sich meinem Urteil, aber im Verlauf der Erzählung war ein Wort Mariä gefordert. Daß Lc als Schriftsteller, der in dieser Eigenschaft sich eine künstlerische Aufgabe stellte, an die Engelsbotschaft dachte, als er Elisabets Worte niederschrieb, geht aus dem Schluß dieser Rede hervor: „Selig, die da glaubte, daß der Botschaft des Herrn Erfüllung beschieden sein werde". Im Grunde ist es doch wunderlich, daß Elisabet nicht nur von der Verkündigung des Engels sondern auch von dem gehorsamen Glauben Mariä gewußt hat. Bedenken wir aber, daß hinter jedem Satz eines Schriftwerkes auch die Persönlichkeit seines Verfassers steht, so können wir einen Hinweis herauslesen: wozu weitere Prophetie, da der Herr selber sprach und Maria der Botschaft Glauben schenkte! So meine ich denn, daß dieser ganze Zusammenhang uns Lucas vor allem als Schriftsteller kennen lehrt, und zwar allerdings als einen Mann, der überlieferten Stoff in eine mit Bedacht überlegte Form gegossen hat.

NOCH EINMAL EROS UND PSYCHE

VON *R. REITZENSTEIN* IN GÖTTINGEN

(MIT 16 ABBILDUNGEN AUF 4 TAFELN)

1.

Noch einmal auf ein berühmtes Märchen zurückzukommen, das mich vor etwa zwei Jahrzehnten lebhaft beschäftigte[1], veranlaßt mich ein kleiner Aufsatz des Heidelberger Indologen H. Zimmer[2], den er mir mit der lakonischen Anfrage „Amor und Psyche in Indien?" zusendete. Als ich sie freudig bejahte, durfte ich seiner Güte noch wichtige Aufschlüsse über die indischen Rezensionen des Märchens verdanken.

Die Wichtigkeit des Märchens, das ja unendlich oft behandelt ist, sehe ich darin, daß es uns bei ihm allein möglich ist, eine Anzahl Erscheinungsformen zeitlich und räumlich einigermaßen festzulegen und zu verfolgen, wie es trotz aller Umgestaltungen durch mehr als zwei Jahrtausende die gleiche Grundidee wahrt. Denn, um mit einem Glaubensbekenntnis zu beginnen: auch für mich ist jedes Märchen ursprünglich die überlegte Schöpfung eines Mannes, eine Einheit in sich, mit einem Grundgedanken, einem Lebenskern, der das Wachstum und die Verbreitung bestimmt, wenn auch die Art der Verbreitung durch überwiegend mündliche Überlieferung allerlei Wucherbildungen mit sich bringt.[3] Auf dieser Voraussetzung beruht, wie E. Tegethoff[4] mit Recht betont, alle literarhistorische Märchenforschung; einen exakten Beweis freilich kann es der Natur der Sache nach für diese Voraussetzung nicht

[1] Vgl. meine Schriften *Das Märchen von Amor und Psyche bei Apuleius,* Leipzig 1912 (I), *Eros und Psyche in der ägyptisch-griechischen Kleinkunst,* Sitzungsber. d. Heidelberger Akademie 1914 Abh. 12 (II), *Die Göttin Psyche in der hellenistischen und frühchristlichen Literatur,* Sitzungsber. d. Heidelberger Akademie 1917 Abh. 10 (III).

[2] *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* VIII, 1929, S. 187.

[3] Vgl. z.B. V. d. Leyen in *Aufsätze zur Kultur- u. Sprachgeschichte E. Kuhn gewidmet,* 1916, S. 403 „Jedes gegenwärtige Volksmärchen geht auf ein kunstreich erdachtes und zusammengesetztes Märchen als Urform zurück". Er folgert daraus: „Jedes Märchen muß zunächst als Ganzes und als Organismus untersucht werden".

[4] *Rheinische Beiträge und Hilfsbücher zur germanischen Philologie und Volkskunde* IV, Studien zum Märchentypus von Amor und Psyche 1922, S. 58f.

geben; nur das Experiment am Einzelmärchen kann ihn einigermaßen ersetzen. Gerade dadurch gewinnt das von mir gewählte Märchen allgemeine Bedeutung. Wir werden auch die Fehlwege, welche die Erklärung gegangen ist, daher kurz berücksichtigen müssen.

Als einziges aus dem klassischen Altertum in voller Ausführung erhaltenes Märchen, freilich, wie wir jetzt sagen, als Kunstmärchen [1], ist es uns bekanntlich in den Metamorphosen des Apuleius überliefert. Es bildet den Kernteil dieses Zauberromans. Wir müssen Buch und Autor flüchtig ins Auge fassen. Befremdlich sind beide.

Das Buch setzt in seinen Eingangsworten voraus, daß nach des Werktags Arbeit ein müder Leser in seine Bibliothek tritt und unschlüssig die Titel und Anfänge verschiedener Bücher mustert. Wissenschaftliche Untersuchung verheißt das eine, ernste Geschichtserzählung will das andere bieten, die Tragödie verspricht ihre erhabene Kunst zu entfalten, da drängt sich unser Büchlein vor: ich aber dir will im milesischen Plauderton wechselreiche Geschichten erzählen und dein Ohr durch heiteres Geflüster ergötzen, nimm mich zur Hand und gib acht, du wirst über die Verwandlungsgeschichten dich wundern; doch erst höre, wer ich bin.

Es ist in der Tat ein seltsamer Mann, der zunächst noch in Maske, zum Schluß aber mit fast offenem Antlitz vor uns tritt, Apuleius von Madaura, einem numidischen Kleinstädtchen von der Grenze des römischen Weltreiches, der um die Mitte des zweiten Jahrhunderts n. Chr. nach Rom als wandernder Virtuose gekommen ist. In allen Sätteln gerecht, Redner, Dichter, Philosoph und Prophet, nirgends etwas Eigenes, immer groß im Nachahmen, jeder Tonart mächtig und jeder Empfindung fähig von der frivolsten Sinnlichkeit bis zu dem feierlichen Ernst platonischer Philosophie oder der religiösen Inbrunst hellenistischen Mysterienglaubens, immer unklar und immer kokett ist er das echte Spiegelbild einer bildungsstolzen und schaffensarmen, lustgierigen und glaubenshungrigen Zeit, die nach neuen Idealen sich sehnt und gerade in ihrer Oberschicht nicht die Kraft hat, sie zu verwirklichen. Der strenge Adel und die ruhige Größe klassischer Kunst sind ihr unerreichbar; gelehrte Sprachkünstelei und sinnlich anschauliche Bilderpracht, wie die nachklassische alexandrinische Dichtung sie bietet, gelten als klassisch. Ähnlich war es in Rom in der Übergangszeit von Sulla bis zu Augustus gewesen. So mag es kein Zufall sein, daß Apuleius für seine Metamorphosen einen Autor dieser Zeit, Cornelius Sisenna, zum Vorbild nahm

[1] Diese Scheidung ist natürlich erst modern, durch die Sammlungen unserer „Volksmärchen" veranlaßt. In seiner Entstehung ist für die literarhistorische Betrachtung jedes Märchen ein Kunstmärchen. Nur die lange mündliche Überlieferung und Verbreitung gibt den älteren den besonderen Charakter.

und dessen *Milesiae* (*fabulae*), Geschichten aus Milet, wenigstens der Rahmendichtung von dem zum Esel verwandelten Jüngling zugrunde legte.[1] Eingelegt sind eine Reihe von verschiedenen Erzählungen, deren Mittelpunkt das Märchen von Amor und Psyche bildet, das offenbar den rein religiösen Schluß, die Entzauberung des Jünglings und seinen Aufstieg zu den höchsten Würden und Weihen der hellenistischen Isis-Religion vorbereitet. Ist das Märchen doch selbst eine Art Erlösungsgeschichte und soll als Erzählung einer alten Frau einer von Räubern entführten Jungfrau die Hoffnung auf Befreiung und Hochzeit mit ihrem Bräutigam erwecken. Daß Einleitung und letzter Teil vor dem religiösen Schluß die lascivsten Stücke der bunten Reihe der Erzählungen bieten, werden wir der berechneten Kunst des Autors, der jedem Geschmack seiner Leser etwas bieten will, zuschreiben.

Wir werden bei einem solchen Autor gar nicht erwarten, daß er schlicht und treu das Märchen, wie er es überkommen hat, weiter gibt; es ist ihm nur der Rohstoff, an dem er die eigene schriftstellerische Kunst zeigen kann. Aber seine Änderungen und Zusätze werden wir nur durch sorgfältige Analyse seiner Erzählung herausstellen können. Betrachten wir also zunächst diese.

Was sie bieten will, kündet sie gleich durch die ersten Sätze an: In einer Stadt lebten einmal ein König und eine Königin, die hatten drei wunderschöne Töchter. Das ist schlichter Märchenton, wie er uns allen aus den Volksmärchen der Brüder Grimm vertraut ist und wie er in beiläufigen Erwähnungen verlorener Märchen des Altertums wiederklingt.[2] Aber, daß unter den drei Töchtern, wie im Märchen so oft, die jüngste die schönste ist, fügt der Rhetor in fühlbarer Anlehnung an die Liebesromanzen der alexandrinischen Dichtung[3] in breiter Ausführung und in immer pomphafteren Worten hinzu. Als die Verehrung ihrer Schönheit sich soweit gesteigert hat, daß man sie die neue Venus nennt und ihr Altäre errichtet und Opfer schlachtet, während der Kult der Schönheits- und Liebesgöttin Venus ganz vernachlässigt wird, ergrimmt diese; sie ruft ihren Sohn Amor herbei, zeigt ihm die Psyche und be-

---

[1] Ich hoffe das in meinem ersten Büchlein bewiesen zu haben. Daß auch die Erzählung von Amor und Psyche schon bei Sisenna stand, ist sachlich unwahrscheinlich und wird durch *Apuleius* IV 32. 33 nicht bewiesen. Der barocke Einfall, die lateinische Sprache des Apollo-Orakels damit zu rechtfertigen, daß der Gott damit den Erfinder (*conditor*) der *Milesia,* Sisenna, habe ehren wollen, verlangt das nicht. Wir sollen ja offenbar an das Original Sisennas, das Werk des Aristeides von Milet, gar nicht denken, und Zitat aus Sisenna können die Orakelverse nicht wohl sein.

[2] So bei Persius *Sat.* II 37 *hunc optent generum rex et regina.*

[3] Vgl. Aristainetos I 10 die Inhaltsangabe der Kydippe des Kallimachos. Dem Märchenstil widerspricht das durchaus.

fiehlt ihm, die Rivalin mit seinem Pfeil zu treffen und mit Liebe zu dem niedrigsten und erbarmenswürdigsten Menschen zu erfüllen. Ob Amor dem Gebote folgt, vermeidet der Rhetor zu berichten und verliert sich scheinbar ganz in die malerische Beschreibung der Fahrt der forteilenden Venus über das Meer, einen Lieblingsstoff der hellenistischen Hochzeitsdichtung, der in der Ausführung des Apuleius Raffael zu seinem Bilde der Meerfahrt der Galatea begeistert haben wird. Dann kehrt die Erzählung zu Psyche zurück. Wohl erweckt ihre überirdische Schönheit überall Bewunderung und Verehrung, aber kein Begehren. Niemand wirbt um sie. Ihre Schwestern finden bald ebenbürtige Freier, sie überhaupt keinen Bewerber; einsam bleibt sie im Elternhaus. Vater und Mutter fragen besorgt das Orakel des milesischen Apollo. Es befiehlt in dunklen Worten, sie auf hoher Klippe einem verderblichen Ungeheuer zur Todeshochzeit auszusetzen, das beflügelt den Himmel umkreist und vor dem Jupiter und alle Götter, ja selbst der Tartarus erbebt. Der Befehl des Gottes wird befolgt. Im Brautschmuck wird von dem Hochzeitszug Psyche zu der Klippe begleitet und treibt, den Zorn und Neid der Göttin Venus erkennend und zum Tode entschlossen, selbst die trauernden Eltern zur Heimkehr in den verödeten Palast; sie will einsam den todbringenden Bräutigam erwarten.

Wohl sind Dunkelheiten, ja scheinbare Widersprüche in dieser Erzählung, doch können sie durchaus in der Absicht des Erzählers liegen, der offenbar Spannung erwecken will. Er muß nach dem Stilgesetz der hellenistischen Novelle angeben, bei welcher Gelegenheit Amor zuerst Psyche erblickt, aber täuscht durch den breiten Bericht über die Seefahrt der Venus den Leser darüber hinweg, daß er nichts von der Wirkung ihrer Schönheit auf den jugendlichen Gott erwähnt hat. Wir begreifen erst nachträglich, warum sich für Psyche kein Freier gefunden hat. Auch das Orakel, das die äußere Handlung in Gang bringt, soll zwar mißverstanden werden, erklärt aber zugleich die späteren Erfindungen der Schwestern und bietet in gewissem Sinne doch Wahrheit; denn die Liebe zu Amor führt Psyche wirklich ins Todesreich und scheidet sie auf ewig von den Menschen.

Eng schließt die Fortsetzung an. Als das Trauergeleit heimgekehrt ist, trägt ein sanfter Westwind Psyche von der Klippe herab in ein grünes Tal. Von süßem Schlummer dort erquickt findet sie in seiner Mitte einen wonnigen Hain und in ihm einen Zauberpalast, in dem unsichtbare Genien sie zur Tafel führen und später in den Schlaf singen. Im Dunkel der Nacht kommt dann der Herr des Palastes und macht sie zu seinem Weibe, aber er entschwindet vor Morgengrauen wieder. So verbringt Psyche eine Weile lang einsame, aber zufriedene Tage und selige Nächte in dem Zauberpalast.

Inzwischen kommen, um die in Schmerz aufgelösten Eltern zu trösten, ihre beiden Schwestern zum Besuch in ihre Heimat. Psyches Gatte weiß es voraus und weiß, daß sie in ihrer Trauer jene Klippe ersteigen und Psyches Namen rufen werden. Er beschwört sie, nicht zu antworten und die Schwestern nicht zu sehen; aber sie schmeichelt ihm die Erlaubnis ab, sie durch den Westwind zu sich bringen und wieder zurücktragen zu lassen. Stolz zeigt sie den Schwestern ihren reichen Palast und beschenkt sie mit wertvollen Gaben. Aber sie erweckt in ihnen nur quälenden Neid und den Beschluß, der Schwester ihr unverdientes Glück zu rauben. Sie wollen den trostlosen Eltern nichts von dem, was sie gesehen haben, verraten, jetzt zu ihren Gatten heimkehren und, wenn ihr Plan ausgereift ist, wiederkommen. Auch dies weiß der göttliche Gatte Psyches und beschwört diese in den Nächten immer dringender, nicht in einen zweiten Besuch der Schwestern zu willigen und nie nach seiner eigenen Gestalt zu fragen noch gar ihn sehen zu wollen; das würde ihr beider Glück vernichten.[1] Er offenbart ihr, daß sie schon ein Kind von ihm in ihrem Schoße trage; einen Gott würde sie gebären, wenn sie die Probe tapfer überstände, einen Sterblichen, wenn sie ungehorsam wäre. Nur die Erlaubnis, die Schwestern wenigstens noch einmal zu sehen, kann Psyche ihm durch das Versprechen, keine Rede über den Gatten anzuhören oder zu beantworten, abschmeicheln und auch dies Versprechen bricht sie, verwickelt sich in Widersprüche und verrät dadurch den Schwestern, daß sie ihren Gatten nie mit Augen erschaut hat. So können diese bei einem unerlaubten dritten Besuch unter Einwirkung des Orakels ihr einreden, eine ungeheure Schlange teile nächtlich ihr Lager und wolle sie zum Schluß verschlingen. Sie bittet um Rat und hört, sie solle ein brennendes Lämpchen und ein scharfes Messer irgendwie in der Nähe des Lagers verbergen und, wenn das Ungetüm schlafe, ihm den Kopf abschneiden. Sie läßt sich betören, aber als das Licht den Schlummernden trifft, erblickt sie des Gottes strahlende Schönheit und errät aus Bogen und Köcher, die vor dem Lager liegen, seinen Namen. Jetzt erst, wo sie fürchtet, ihn auf ewig verloren zu haben, tritt die wahre Liebe in ihr Herz. Der Erzähler, der hier der Größe des Momentes nicht mehr voll gewachsen ist, drückt das etwas frostig allegorisch aus: da das Messer ihrer zitternden Hand entfallen ist, sucht sie durch den, natürlich kraftlosen, Stoß mit einem Pfeile Amors sich selbst zu töten. Den Gott hat inzwischen ein aus dem Lämpchen emporspritzender Funke siedenden Öls geweckt und — wie wir mit Erstaunen hören — schwer verwundet. Er entschwebt auf einen nahestehenden Baum; vergeblich sucht Psyche ihn zu halten. Mit schmerzvollem Wort hält er

[1] Dieser Zug bleibt in dem Märchen völlig unerklärt. In dem indischen Vorbild ist er wohlbegründet.

ihr Verbrechen ihr vor, für das er sie nun wenigstens durch sein Entschwinden bestrafen muß. An den tückischen Schwestern wird er sich freilich schwer rächen. Damit fliegt er davon. Psyche stürzt sich, um ihr Leben zu enden, in einen nahen Strom, aber der Strom trägt sie unbeschädigt auf das grasige Ufer. Dort weidet Pan seine Herde und spricht ihr Trost zu; sie soll suchen den erzürnten Gott zu versöhnen. So beginnt Psyche ihre Irrfahrt, um den verschwundenen Gatten zu suchen. Sie kommt dabei in die Stadt der einen, dann der anderen Schwester und kündet jeder, daß Amor sie verstoßen habe und jetzt die Schwester als Gattin heimführen wolle. Jede eilt zu der bekannten Klippe, springt herab und zerschellt an den Felsen. Psyche irrt weiter.

Inzwischen hat Venus in ihrem Meerespalast von einer geschwätzigen Möwe(?) den Ungehorsam des Sohnes, seine Liebe zu der verhaßten Nebenbuhlerin, deren Zustand und die Verletzung ihres Sohnes erfahren. In wildem Zorn eilt sie zu ihrem Göttersitz zurück und überhäuft den Sohn mit lauten Scheltreden und Drohungen. Vergeblich suchen Ceres und Juno sie zu beruhigen, sie erbittet vielmehr ihre Hilfe, um Psyche aufzuspüren und in ihre Gewalt zu bringen. Darauf geht ihr ganzes Sinnen.

Gerade in den Tempel der Ceres kommt nun auch die irrende Psyche und ordnet dort die wirr durcheinander geworfenen Erntegaben und Geräte der Schnitter, als die Göttin in ihren Tempel zurückkehrt, sie sofort erkennt und vor Venus, die sie suche, warnt. Psyche fällt ihr zu Füßen und fleht, ihr nur ein paar Tage Unterschlupf zu gewähren, aber Ceres weist sie ab: alte Freundschaft verbinde sie mit Venus; Psyche solle froh sein, daß sie sie nicht festhalte und in Gewahrsam setze. Auch Juno, zu deren Tempel dann Psyche weiter kommt, muß trotz allen Flehens ihre Hilfe versagen: Venus ist ihre geliebte Schwiegertochter, sie scheut sich gegen deren Willen zu handeln, auch verbieten die Gesetze, entlaufenen Sklaven gegen den Willen ihrer Herren Obdach zu gewähren. Es ist das erstemal, daß hier klar und scharf Psyche als Sklavin der Venus bezeichnet wird, eine Vorstellung, die dann bis fast zum Schluß aufrecht gehalten wird. Zu begründen ist sie nur dadurch, daß Psyche, die ja durch Amors Pfeil verletzt ist, jetzt selbst ganz von Liebe ergriffen ist. Das mag für den oberflächlichen Erzähler einer pikanten Götternovelle gewiß genügen, nicht aber für eine alte sinnvolle Dichtung, die ich als Grundlage zu erweisen hoffe. Für sie scheidet, wie ich schon hier vorausnehme, der ganze Sklavendienst bei Venus und damit zugleich die Lösung der drei ersten, scheinbar unlöslichen Aufgaben als Einlage aus.[1]

[1] Freilich ist diese Einlage schon vor Apuleius hereingekommen, das zeigt die bildende Kunst, die sicher nicht namhaft von der lateinischen Dichtung beein-

Psyche verzweifelt daran, sich dem Zorn der Venus entziehen zu können, und hofft zugleich heimlich, den verletzten Gatten in deren Palast wiederfinden zu können, wenn sie sich freiwillig der erzürnten Herrin stellt. Ihr Entschluß wird noch durch den Umstand beschleunigt, daß Venus auf ihrem von Tauben gezogenen Wagen zum Himmel emporgefahren ist und durch Merkur, den Herold der Götter, auf Erden hat ausrufen lassen, wer ihr die entflohene Sklavin Psyche zurückbringe, solle als Lohn sieben süße Küsse von Venus selbst empfangen. Das Motiv zu dieser Erfindung ist einem Idyll des Dichters Moschos entnommen.

Schon auf dem Weg zum Tempel der Venus wird Psyche von deren Dienerin erkannt, an den Haaren vor die Herrin geschleift, auf deren Befehl ausgepeitscht und von ihr selbst unter Spott und Hohn noch weiter mißhandelt.

Bisher haben wir seit der Trennung Psyches von Amor keinerlei märchenhaften Zug mehr gefunden. Auch der Stil der Erzählung, die langen Reden und Gebete, die von Lukian der Historie zugesprochenen raschen Übergänge von einer der handelnden Personen zur andern — man denke an Tacitus Hist. I — scheint mir verändert. Doch möchte ich das zunächst nicht betonen. Zum Märchen kehren wir jetzt zurück. Drei oder vielmehr vier[1] anscheinend unlösliche Aufgaben stellt Venus der Unglücklichen. Die erste, einen großen Haufen zusammengeschütteter Körner verschiedener Art wieder auseinander zu lesen, kennen wir sogar aus unserem eigenen Märchenschatz; die andern mag Apuleius oder ein Vorgänger dazu erfunden haben. Bei der ersten hilft eine barmherzige Ameise, die mit ihren schnell herbeigerufenen Schwestern eilig das Werk vollbringt. Bei der zweiten — sie soll von der Wolle gefährlich wilder Schafe mit goldenem Vließ einen gehörigen Klumpen bringen — gibt ein mitleidiges Rohr den rettenden Rat, sie solle warten bis die Schafe zur Mittagsstunde sich im Waldesschatten zusammendrängen und dann von den Zweigen und Stämmen das Gold, das daran hängen geblieben ist, sammeln. Die dritte — sie soll aus der auf unzugänglichem Fels entspringenden und von Schlangen gehüteten Styx-Quelle ein kristallenes

---

flußt ist, und doch, wenn ich M. Collignons *Essai sur les monuments grecs et romains relatifs au mythe de Psyche* (Paris 1877) Nr. 105. 106. 164 nachschlage, die erste und die dritte Aufgabe und außerdem das Flehen der Psyche vor den drei Göttinnen Venus, Juno und Ceres dargestellt hat. Nur an die griechische Vorlage des Apuleius können wir denken.

[1] Die Dreizahl ist in den Märchen die Regel; die Vierzahl, die Weinreich in Friedländers *Sittengeschichte*[10] IV, S. 114, A. 1 zu erklären versucht, fällt, wie wir sehen werden, dem griechischen Bearbeiter zur Last, der den Selbstmordversuch der Psyche von dem Gang in das Totenreich durch eine lange Einlage trennte.

Gefäß mit Wasser füllen und der Venus bringen — übernimmt der Adler Jupiters und gibt es gefüllt ihr in die Hand.

Ganz eigenartig ist die vierte, eng mit dem Schluß verbundene. Venus gibt ihr ein Büchschen, mit dem sie bis tief in die Unterwelt steigen und für Venus, deren Schönheit sich bei der Pflege des Sohnes verringert habe, ein wenig von der göttlichen Schönheit der Proserpina erbitten soll, wenigstens so viel, daß es für einen Abend, an dem sie eine Vorstellung im Göttertheater besuchen müsse, genüge. Gemeint ist offenbar eine Schminke oder Salbe, die Psyche in dem Büchschen bringen soll. Sie erkennt, daß der Sinn des Auftrags nur sein kann, daß sie sterben soll, und ersteigt einen hohen Turm; von ihm sich herabzustürzen scheint ihr der geradeste Weg in den Hades. Der gebildete Leser soll die Entlehnung eines übermütigen Witzes des Aristophanes erkennen. Aber der Turm erbarmt sich ihrer und gibt ihr Rat, wie sie als Lebende am Taenarus durch einen Luftschacht des Unterweltsgottes herabsteigen, den Styx überfahren, den Cerberus besänftigen, in die Halle der Proserpina dringen und von dort auf dem gleichen Wege wieder zurückkehren kann. Nur soll sie sich hüten, das Büchschen zu öffnen. Psyche folgt dem Rat, aber als sie glücklich in die Lichtwelt zurückgekehrt ist, ergreift sie die Neugier und zugleich der Wunsch, auch etwas von der göttlichen Schönheit für sich zu gewinnen, um dem göttlichen Geliebten zu gefallen. Sie öffnet das Büchschen, aber ihm entsteigt nebelgleich der Todesschlaf. Wie eine Leiche sinkt sie zurück. Darauf, daß dieser Zug hier befremdet, zumal das Büchschen mit dem Rest auf Amors Gebot der Venus gebracht wird, verweise ich schon hier. Aber in der höchsten Not der Psyche naht Amor, der inzwischen genesen und seiner Mutter entwichen ist, verschließt das Büchschen und erweckt durch Berührung mit seinem Pfeil Psyche wieder zum Leben. Ihr trägt er auf, das Gebot seiner Mutter zu erfüllen, er selbst schwebt zu Jupiter empor und dieser bewilligt gnädig sein Flehen. Merkur muß alle dazu berechtigten und in dem amtlichen Verzeichnis der Musen stehenden Götter zu einer Sitzung des himmlischen Senates berufen und Jupiter verkündet in ihm, daß er aus Sorge um Amors guten Ruf den allzu ausgelassenen jungen Gott in die Bande der Ehe, der Ehe mit seiner geliebten Psyche, schlagen wolle. Wenn sie eine Sterbliche sei, so dürfe Venus daran keinen Anstoß nehmen; er werde sorgen, daß die Verbindung ebenbürtig und rechtsgiltig werde. Merkur muß Psyche in den Himmel holen, der Göttervater reicht ihr den Becher voll Ambrosia: „Trinke, Psyche, und sei unsterblich; nie soll sich Amor von dir lösen, sondern euer Band ewig dauern.“ Der ganze Himmel feiert die göttliche Hochzeit. Mit dem Hinweis darauf, daß das Kind, welches dem wiedervereinten Paar dann geboren wird, der ganzen Welt die Wonne bringt, schließt das Märchen.

Diese Geschichte von Amor und Psyche nannte Herder einst den vielseitigsten Roman, der je gedacht worden sei, und so hoch, daß man zweifeln müsse, ob sich Höheres überhaupt ausdenken lasse. Ähnlich urteilte man in Goethes Kreis. Sein Freund Meyer schrieb mit seiner Billigung in den „Propyläen“ (I 2 S. 42): „Schwerlich ist jemals in eines Menschen Geist etwas Lieblicheres und Zarteres aufgestiegen; der Verstand ist befriedigt, das Gemüt erfreut und das Herz entzückt und schlägt froh dem Werke entgegen, welches reizt, ergreift und unsere schönsten Empfindungen aufregt; die Kunst überschüttet uns mit ihren Wohltaten.“ Jetzt sind wir, seit Ludwig Friedländer in der Erzählung Märchenton und Märchenmotive erwies, geneigt, es rein als „Volksmärchen“ aufzufassen und seine Entstehung möglichst mechanisch aus einer planlosen Aneinanderreihung verschiedener Motive zu erklären. Mit einem Künstler und Dichter, der den Stoff gestaltet, rechnen wir in der Regel gar nicht mehr. Und doch können wir ihn und können den Zwang einer ausgebildeten Technik für die ernste und heitere Erzählung oder Novelle wie in dem ganzen Werk der Metamorphosen so in dem Märchen erkennen.

Auf die starken Berührungen mit der großen alexandrinischen Dichtung habe ich schon in der Inhaltsangabe aufmerksam gemacht. Mit ihr teilt Apuleius auch die Neigung, die Verhältnisse der Götter zueinander so ganz menschlich, ja kleinbürgerlich zu schildern. Da muß Jupiter wenn er das Mündchen des bittenden Amor zum Kuß heranzieht, „Herr Junge“[1] sagen, wie mein lieber Vater in froher Laune seine heranwachsenden Söhne anzusprechen liebte; die ländliche Ceres muß von ihrer Freundin Venus als einer grundbraven Frau sprechen, sie und Juno der Venus vorhalten, daß verständige Eltern heranwachsenden Söhnen gegenüber nicht allzu neugierig sein dürfen; sie vergesse ihre eigene Wirkung und Aufgabe und vergesse völlig, wie alt ihr Junge schon sei und daß es eben ein Junge sei. Venus zürnt über die Kinderdummheit, die sie nun vorzeitig zur Großmutter machen wird, und tanzt doch in dem Hochzeitsjubel dann einen alle Götter hinreißenden Solotanz, während ihr Gatte, um doch auch etwas für das Fest zu tun, in eigener Person die Speisen gekocht hat.[2] Die Übertreibung geht bis zur Burleske wie in der *Satura Menippea*, die ja mit der *Milesia fabula* stilistische Ähnlichkeit hat.[3] Die Ansprache Jupiters an die *dei conscripti musarum albo* und die Strafbestimmungen für unentschuldigtes Fehlen, der Aufruf, mit dem Venus die Aufspürung der entlaufenen Sklavin Psyche be-

---

[1] *Domini fili* (*fili* kann hier nicht Sohn bedeuten).

[2] Es ist wenigstens denkbar, daß eine Götterkomödie wie Epicharms Ἥβας γάμος einwirkt.

[3] Ich erinnere an Petrons Erzählung von der Witwe in Ephesus.

zweckt, ihre juristischen Belehrungen über rechtsgiltige Eheschließungen, ein Teil ihrer Scheltworte, das alles gehört offenbar in diese Stilgattung, und bunt genug mischen sich darein die Personifikationen abstrakter Begriffe, die wohl aus der populären Philosophie stammen, Consuetudo, Sollicitudo, Tristities als Mägde der Venus oder der Voluptas als Kind des jungen Paares. Einen festen Stil gewahren wir hier, einen auf der Verbindung der Gegensätze begründeten Kunststil, der sich aufs stärkste vom echten Märchenstil unterscheidet.

Müssen wir hierin die volle Selbständigkeit des Lateiners anerkennen, so ist die Folgerung gar nicht abzuweisen, daß er auch in den Gang der Erzählung eingegriffen und Änderungen oder Zusätze gemacht haben kann. Aus ihnen würden dann mancherlei Unstimmigkeiten in seiner Darstellung, auf die ich schon hinwies, zu erklären sein. Wir dürften gar nicht mehr, wie es jetzt noch immer wieder geschieht, jede beliebige Einzelheit des bunten Inhalts, die in andern Märchen wiederkehrt, als ursprünglich und uralt erklären.

Daß wir jetzt scheiden können, danken wir der ägyptischen Kleinkunst, aus der ich ein paar rasch zusammengelesene Beispiele in meiner zweiten Arbeit veröffentlicht habe. Reicher wäre nach meiner Erinnerung die Ausbeute gewesen, wenn ich schon während meines Aufenthalts in Kairo im Kunsthandel und in den Sammlungen auf diesen Gegenstand geachtet hätte. Über die einzelnen Stücke gibt das Notwendige das Vorwort zu den beigefügten Tafeln. Ich fasse hier nur die Ergebnisse zusammen.

Es handelt sich, wenn wir von der Kanne (6. 7) und dem Siegelstein (9) absehen, zweifellos um den Besitz griechischer Schönen, Gegenstände, die zum Teil in dem Märchen selbst erwähnt werden, Lämpchen (1. 3. Schlußvignette), Fläschchen für Parfüms oder Schönheitsmittel (2. 4. 5), Nippesfigürchen (8). Vorausgesetzt werden folgende Situationen: Verletzung des Eros (nach frühalexandrinischem Original) und Abschied — beide von dem Märchen durchaus abweichend, offenbar ursprünglicher — Wiedervereinigung der Liebenden (2. 3. 4. 5. 10 nach dem gleichen frühalexandrinischen Original); außerdem Psyche, bzw. Eros mit dem aus der Unterwelt geholten Kästchen (11. 12), Eros der aufsteigenden Psyche den Trank der Unsterblichkeit bietend (6. 7). Die hiernach zu rekonstruierende Handlung stimmt zu dem Hauptteil der Märchenhandlung, zeigt aber auch beträchtliche Abweichungen. Das bedeutet: eine in frühalexandrinische Zeit[1] fallende Behandlung des Stoffes, sei es in poetischer oder sei es in prosaischer Form, muß in Ägypten in griechischen Kreisen allgemein bekannt gewesen sein. Wir sind über die Fassung des Apuleius um etwa dreieinhalb bis vier Jahrhunderte hinausgekommen. Daß er bei der Be-

[1] Wir dürfen das aus dem Stil der Darstellungen erschließen.

nutzung seiner Quelle auch eigene Änderungen vorgenommen hat, konnten wir früher nur vermuten; jetzt ist es bewiesen. Um so dringender wird die Frage, ob wir bis zu dem Ursprung und der Urform vordringen können.

Ergänzend tritt eine weitere, fast wichtigere Quelle hinzu, die Beschreibung derartiger allgemein bekannter Bilder in den ägyptisch-griechischen Zauberpapyri, die sich ja auch jedenfalls an die gebildete Schicht der hellenistischen Bevölkerung wenden. In dem sogenannten Schwert des angeblich phrygischen Zauberers Dardanos[1] finden wir in einem Liebeszwang die Vorschrift: „Grabe auf Magnetstein — er wird auch sonst als Material derartiger Zauberdarstellungen gefordert[2] — auf die eine Seite Aphrodite, wie sie als Reiterin, also im *ἐφεδρισμός*, auf der Psyche sitzt[3], und darunter Eros auf dem Weltball stehend, eine brennende Fackel in der Hand, mit der er die Psyche versengt[4], eine in der Kleinkunst sehr oft wiederkehrende Darstellung. Nur, weil der flache Stein bloß zwei breitere Flächen bietet, sind die Bilder übereinandergestellt. Auf die andere Seite soll Eros die Psyche umarmend eingeritzt werden, offenbar die in der Kunst so unendlich oft dargestellte endgiltige Vereinigung des Paares.[5] Ein anderer Liebeszauber, Eros Parhedros betitelt[6], schreibt vor, einen Erosknaben aus Wachs auf einer kurzen Basis zu bilden, der in der rechten Hand eine Fackel hält, in der linken Bogen und Pfeil, mit denen er die Psyche, die offenbar rechts von ihm steht, treffen will. Das ist die Situation, die bei Apuleius in dem Befehl der Venus an Amor verlangt wird und sein erstes Erblicken der Psyche herbeiführt. Der Jüngling, dem in dem Zauber der ihm verbundene Liebesgott alle Mädchenherzen gewinnen soll, hat dann ein Gebet zu sprechen, das seltsam orientalische und griechische Vorstellungen mischt. Es preist Eros als Herren des schönen Lagers und Bewohner des vielersehnten Palastes.[7] Seltsam, daß das manichäische Turfanfragment M 5, das aus

[1] Preisendanz *Papyri graecae magicae* I S. 126.

[2] Jahn *Archäologische Beiträge* S. 164 A. 172. „Auch auf einem späten Amulet in Magnetstein sind auf der einen Seite Eros und Psyche sich umarmend vorgestellt (*Fabretti synt. inscr.* 531, 14).“ Schade, daß er nicht mitgeteilt hat, was auf der andern Seite dargestellt war. Es wäre für die Fortwirkung des ja erst in neuester Zeit gefundenen Zauberpapyrus interessant. Das Zitat blieb mir hier unbestimmbar.

[3] Das ist verständnislose Nachbildung des in der Kunst bezeugten Typus „Eros auf der Psyche reitend“ (Kekulé *Terrakotten von Sizilien* XLVI, Laborde, *Vases Lamberg* I 47, S. Reinach *Rép. Vases* II 191). Als Qual wird offenbar gedeutet, was ursprünglich Darstellung eines allbekannten Kinderspieles war.

[4] Vgl. z. B. O. Jahn *Ber. d. Sächs. Ges. d. Wiss.* 1891, S. 161.

[5] Auch das Pelizaeus-Museum besitzt (Inv. 672) ein der Figur 3 ähnliches Exemplar eines Lämpchens.

[6] Dieterich *Jahrbücher*, Supplem. XVI p. 714.

[7] *Ἐπικαλοῦμαί σε τὸν ἐν τῇ καλῇ κοίτῃ, τὸν ἐν τῷ ποθεινῷ οἴκῳ.*

persischen Anschauungskreisen stammt, einen Gott sagen läßt: „Von mir ist erbaut worden ein Palast und eine Wohnung gute Ruhe besitzend für die Psyche des Lebenshauches.“[1] Das griechische Zaubergebet mischt dann auch weiter orientalische und griechische Vorstellungen. Es preist den Gott, der in jedem Himmelsteil in anderer Gestalt erscheint, im Westen als beflügelte Schlange; das nämlich ist seine wahre Gestalt.[2] Das erinnert, zumal in diesem Zusammenhang, sehr viel stärker an das Orakel des Apuleius als Sapphos Bezeichnung des Eros als *γλυκύπικρον ἀμάχανον ὄρπετον* (fr. 40 B⁴), doch wird sich eine Entscheidung erst fällen lassen, wenn wir weitere persische Züge in dem Märchen gefunden haben. Ich betone jetzt lediglich, daß auch diese Darstellung des hellenistischen Liebeszaubers in der von Alexandria beeinflußten Kunst wiederkehrt. Ich danke den Hinweis darauf Frau Luise Troje. Auf einem christlichen Sarkophag in der Peterskirche[3] schauen nämlich über einem Türbogen, der in der Mitte der Sarkophagwand die Gestalt Christi umrahmt, in den Ecken zwei dekorative Figuren herab. Die linke, eine geflügelte Mädchengestalt, scheint zu knien und erhebt flehend beide Hände; sie ist im Profil dargestellt und schaut nach der rechten herüber. Die rechte, Eros, fast nur als Brustbild zu sehen, ist nahezu in Frontansicht gegeben, Flügel fehlen oder waren nur aufgemalt, der Oberkörper ist nackt, der rechte Arm trägt die Fackel, der linke muß gesenkt gewesen sein und verschwindet in seinem unteren Teil hinter dem Türpfeiler. Es ist durchaus möglich, daß er in der Vorlage Bogen und Pfeil hielt. Denn diese Vorlage muß doch wohl die vollen Figuren gegeben haben; für ein Medaillonbild, wie es der Sarkophag nur gestattet, wäre eine klarere Darstellung des Kniens der Psyche erforderlich gewesen. Eine andere, wenigstens vergleichbare Gruppe könnte die Kairiner Kanne zusammengerückt bieten, die auf ihrer einen Seite Psyche mit einem Knie auf der Erde den Arm (oder die Arme?) freudig dem Amor entgegenhebend zeigt, der von links auf sie zuschwebt, freilich nicht in feindlicher Absicht. Mir scheint klar, daß die in den Zauberpapyri geforderten Darstellungen der ägyptisch-hellenistischen Kunst durchaus entsprechen. Mögen einige Beispiele den in ihr waltenden Grundgedanken noch weiter verdeutlichen.

Wie sich hier Christentum und Heidentum durchdringen, so bekanntlich noch oft in der älteren Sarkophagkunst. So werden auf dem be-

---

[1] Übersetzung von Prof. Andreas. Die beiden sonst einzeln verwendeten Worte für die Seele, *monuhmēd* und *gyan* sind hier verbunden.

[2] *Ἐν δὲ τοῖς πρὸς νότον μέρεσιν δράκων εἶ πτεροειδής· ὡς γὰρ ἔφυς τῇ ἀληθείᾳ.*

[3] Vgl. die Abbildungen Bosio *Roma sotterranea,* 1632, S. 75 und Bottari *Sculpture e pitture sagre,* Rom 1737, Cabrol *Dict. d'archéol. chrétienne* I 1472.

kannten Sarkophag im Lateran (Marucchi 183 A; bei mir Fig. 14) übergroße Statuen des christlichen Guten Hirten in das bakchische Treiben der Satyrn, Amoretten und Psychen bei der Weinernte eingefügt und in einer Ecke bringt gar eine beflügelte Psyche dem traurig dasitzenden Amor ein Traubenkörbchen.[1]

Ähnlich genrehafte Darstellungen bietet der von Visconti (Bull. d. l. Commissione arch. mun. 1873 p. 263 pl. IV) zuerst veröffentlichte heidnische Sarkophag aus dem Palazzo Vaccari (bei mir Fig. 13), den ich in meinem dritten Schriftchen eingehend, aber vielleicht zu viel hineinsehend besprochen habe. Die Meerfahrt je einer Psyche und eines Eroten zu dem rettenden Hafen von Alexandria kann nur symbolisch gemeint sein; Einzelheiten soll man dabei nicht zu ängstlich ausdeuten. Die Grundvorstellung aber hat Wichtigkeit, weil sie uns wieder im Manichäismus begegnet, vgl. das Turfanfragment M 10; „Deinetwegen hat der gute Schiffer die (deine) aus Licht bestehende Psyche geschmückt, damit er dich hinüberführe mit Heil von uns nach dem Lichtreich.“ Diese Vorstellung der Fahrt der Seele nicht über den Acheron und in die Unterwelt, sondern auf der Lichtbarke über den Himmelsozean ist rein orientalisch, die künstlerische Darstellung hellenistisch-ägyptisch, die symbolische Bedeutung des Psychemythos klar. Ähnliche Darstellungen des göttlichen Paares kennen wir in der Grabkunst m. W. bisher nur aus von Ägypten beeinflußten Gegenden[2], und da hier die auf das Paar bezüglichen Werke der Kleinkunst, die Berührung mit dem Märchen zeigen, so ganz besonders häufig sind, dürfen wir wohl annehmen, daß sich die Hellenisierung eines östlichen Mythos hier vollzogen hat.

Ich mußte auch hier noch einmal darauf eingehen, weil eine neuerdings vertretene Deutung, welche auf die Namen Eros und Psyche gar kein Gewicht legt und die durch so viel Jahrhunderte sicher mit ihnen verbundene Grundidee nicht anerkennen oder empfinden will, am besten wohl gleich hier bald nach der Inhaltsangabe und der ersten Besprechung der Bildwerke ihre Erledigung findet. Ich meine R. Helms gegen mein Büchlein (I) gerichteten Aufsatz „Das Märchen von Amor und Psyche“ in den Neuen Jahrbüchern für das klassische Altertum XXX, 1914, S. 170f. Alles was seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts für das Verständnis erarbeitet schien, wird hier in Frage gestellt.

---

[1] Vgl. den Sarkophag von S. Callisto (v. Sybel *Christliche Antike* II Abbildung 11). Ähnlich naive Verbindungen zeigt der Sarkophag Garrucci V 357, 1: Jonas als Typus des Erretteten zwischen zwei Darstellungen des sich umarmenden Paares Amor und Psyche.

[2] So Rom, wenigstens bis zur Mitte des dritten Jahrhunderts n. Chr., Phönizien (Sidon) und wohl noch andere Gegenden. Dagegen fehlen entsprechende Darstellungen in Gallien, das ja stärker von Syrien beeinflußt ist (Leclerq bei Cabrol *Dictionaire de l'Archéologie Chrétienne* I 1475).

Bekannt ist die Tatsache, daß sowohl Eros als Psyche vereinzelt als Personennamen begegnen, meist allerdings bei jungen Lieblingssklaven und -sklavinnen, die nach der Freilassung diesen Namen beibehalten. Freilich könnte man beide Namen bei Apuleius oder seiner vorauszusetzenden griechischen Quelle schwerlich so erklären. Die Gottheit des Eros ist derartig Voraussetzung für die ganze Handlung, daß diese seine göttliche Natur wohl nicht von einem späteren Bearbeiter einer rein menschlichen Liebesgeschichte hereingebracht sein kann. Wir behielten für die Urform ja dann nur zwei Fakta übrig: ein Jüngling vergewaltigt ein allein schlafendes Mädchen und heiratet es später; alles andere müßte unorganischer Zusatz sein. Weniger würde die Handlung leiden, wenn wir nur Psyche als bloßen Personennamen — etwa wie Minna oder Luise — faßten; denn in der Handlung erscheint sie als sterbliches Mädchen; die wenigen Züge, die darüber hinausgehen, könnte ein Bearbeiter zugesetzt haben, der den Namen mißverstand. Diese Möglichkeit sucht Helm als Gewißheit zu erweisen: nur ein pikantes Abenteuer des Liebesgottes mit einer jungen Dame[1] wollte schon der hellenistische Vorgänger des Apuleius erzählen, einen künstlichen Göttermythos schaffen. Zeit, Heimat, Eltern, Schwestern dieser Schönen konnten ruhig unbenannt bleiben (?), nur für das Mädchen selbst brauchte er im Interesse der Erzählung einen Eigennamen; so wählte er Psyche, beabsichtigte aber keinesfalls, daß seine Leser sie als Vertreterin der Menschenseele fassen sollten. Das wird mir etwas zweifelhaft, wenn ich als Begründung dieser Wahl lese, für die Apothese, die den Schluß der Dichtung bilden mußte, habe sich dieser Name besonders geeignet und außerdem sei dem Dichter und seinen Lesern die Verbindung von Eros und Psyche aus der bildenden Kunst der hellenistischen Zeit ganz bekannt und gewissermaßen gegeben gewesen. Die Kunst habe natürlich die menschliche Seele damit gemeint. Da erhebt sich doch die Frage, warum der Erfinder des Mythos etwas ganz anderes meinte und doch seine Leser durch nichts darauf aufmerksam machte. Die hellenistische Kunst verrät uns in der Regel durch die Flügel der Psyche, daß sie nicht ein beliebiges Mädchen als Geliebte des Eros darstellen will, scheint also bei ganz bekannten Typen die Flügel auch fortlassen zu können; die Verbindung mit Eros genügt zur Bezeichnung.[2] Muß nicht da der Leser der hellenistischen Dichtung

[1] Das burleske Element in der Erzählung, das natürlich auch ich nicht bestritten habe noch bestreite, tritt dabei in der Inhaltsangabe wie in den Ausführungen ganz einseitig hervor, daneben in letzteren etwas stark der eristische Ton.

[2] Ich denke an die bekannte kapitolinische Gruppe, die ich nicht einfach als die Umarmung zweier Kinder verschiedenen Geschlechts deuten kann, wie dies Pagenstecher (*Heidelberger Sitzungsber.* 1911 Abh. 9 S. 7) u. a. tun. Ganz gewiß ist sie ein „Beweis, wie nahe sich Menschliches und Göttliches berühren" — in der Phantasie des bildenden wie des erzählenden Künstlers, wie ich hinzu-

ganz einfach auf diese Psyche verfallen? Und woher weiß Helm mit so absoluter Sicherheit, daß der Dichter diese „symbolische“ oder „allegorische“ Psyche nicht meint, sondern ein bestimmtes individuelles Mädchen, von dem er einen mit einer Apotheose schließenden Mythos ersinnt? Helm erwähnt Jahn und Pagenstecher, aber mit der bildenden Kunst, die ja zu fast allen wichtigeren Szenen dieses Mythos oder Märchens Illustrationen bietet, sich auseinanderzusetzen, macht er keinen Versuch. Einen Sinn darf das Ganze nicht haben, sonst würde es 'allegorisch'. Das kann und das will ich so wenig widerlegen wie am Schluß meiner Betrachtungen eine Erklärungsart des Märchens, die dieser Dichtungsart Zusammenhang und Sinn von vornherein abspricht, weil sie aus Traum- oder Irrsinnsvorstellungen entspringe. Wo kein Beweis gegeben werden kann und soll, weil, was zu beweisen war, vorausgesetzt wird, bliebe die Widerlegung doch fruchtlos. Wenn Helm sich zum Schluß auf Monceaux (Apulée p. 143) beruft, der auch nur das Ergötzen des Lesers als Zweck der Erzählung bezeichne, so leugne ich diesen Zweck gewiß nicht, sondern habe ihn selbst von jeher hervorgehoben; als ausschließlichen Zweck der Entstehung der ganzen Erzählung habe ich ihn bestritten und kann mich dafür auf den Kreis Herders und Goethes berufen, der für Dichtung doch auch eine gewisse Feinfühligkeit hatte.

2.

Es mag überkühn erscheinen, schon jetzt von der frühalexandrinischen Form des Märchens zu seiner Urform überzugehen, ist aber für meine Betrachtungsart solcher Stoffe unvermeidlich. Erst wenn wir die festen Punkte klargestellt haben, werden wir mit einigermaßen berechtigten, immerhin aber doch unsicheren Vermutungen die Lücken zwischen der Urfassung und ihrer griechischen Umformung einigermaßen auszufüllen vermögen, und erst wenn dies geschehen ist, können wir versuchen, an eine summarische Geschichte der bisherigen Erklärungsversuche heranzutreten und abzuwägen, wieweit sie den neuen überbieten oder hinter ihm zurückbleiben.

Schon vor Friedländer hatte Max Müller, der berühmte Orientalist, auf ein erzählendes Stück in dem ältesten indischen Sprachdenkmal, dem Ṛgveda, hingewiesen (X 95), welches freilich nur die poetischen Teile der Erzählung wiedergab: die prosaischen Füllstücke sollten von

---

füge — aber sie gibt uns, zumal wenn wir die Geschichte des Märchens oder Mythos verfolgen, keinerlei Recht, eine Göttin Psyche von einem sterblichen Mädchen zu sondern, noch dazu in einer Epoche, deren Künstler die Götter ganz menschlich schildern wollen. Für die Kleinkunst gilt sicher, daß die Handwerker nach Laune die Flügel bei dem Paar hinzusetzen oder fortlassen. Die Geschichte des Märchens wird das noch näher erläutern.

dem jedesmal Vortragenden frei ergänzt werden. Eine Inhaltsangabe und Deutung gibt uns das alte Śatapatha-Brāhmana (XI 5, 1). Die Erzählung handelt von Purūravas — der Name bedeutet den starken Brüller — und der Asparas (Wassernymphe) Urvaśī. Max Müller gab ihr die Deutung auf den Sonnengott, auf den der Name freilich recht übel paßt, und die Göttin Morgenröte.[1] Ohne diese Deutung übernahm dann Felix Liebrecht in Kuhns Zeitschrift f. vergl. Sprachforschung XVIII (1869) S. 56[2] die Verbindung der beiden Erzählungen und fügte als dritte Parallelgeschichte Zeus und Semele hinzu, weil der starke Brüller ja nur der *ἐρίγδουπος πόσις Ἥρης* sein könne; sie hat sich so bis in die neueste Märchenforschung erhalten (z. B. bei Tegethoff a. a. O. S. 102, der dabei durch einen Gedächtnisirrtum Semele zur Mutter des Herakles macht).[3] Was Liebrecht noch wegen irgendeines vergleichbaren Einzelzuges hinzugefügt hat, einen 'Mythos' von Celebes, in dem das Ausziehen eines Zauberhärchens von Donner und Blitz begleitet wird, oder die neuseeländische Überlieferung von einem großen Häuptling Tawhaki, der ein Mädchen vom Geschlechte der Himmlischen zur Frau hatte und, als sie mit ihrem gemeinsamen Töchterchen zum Himmel zurückkehrte, selbst ihr nachkletterte und jetzt da oben Blitz aus seinen Achselgruben hervorleuchten läßt und durch seine Fußtritte Donner erzeugt, darf ich zur Charakteristik einer damals verbreiteten Arbeitsart wohl erwähnen, ohne weiter darauf einzugehen. Vielleicht auch nicht auf die Semelesage, die ja nur einen Teil des Mythos von der Geburt des Dionysos bildet. Die wenigen, noch dazu ganz jungen, ausmalenden Züge, die man verglichen hat, verlieren von selbst alle Bedeutung, sobald wir die indische Überlieferung richtig verstanden und ihre indischen Umbildungen verfolgt haben. Nur in diesen liegen wirklich wichtige Übereinstimmungen mit dem Märchen des Apuleius vor, denn nur hier läßt sich eine einheitliche Grundidee erkennen.

Purūravas, der Sterbliche, wird vier Jahre lang jede Nacht von der Liebe einer Göttin, allerdings einer Göttin niederen Grades, beglückt. Nur darf er nie sich nackt von ihr erblicken lassen, denn selbst menschliche Schönheit ist in den Augen der Götter häßlich und

[1] In dem alten Liede vergleicht Urvaśī ihr Verschwinden selbst mit dem Verschwinden der ersten Morgenröte. Max Müller suchte darin eine Andeutung ihres Wesens.

[2] Wiederholt in dem Buch Zur Volkskunde, Heilbronn 1879.

[3] Ob die Erzählung des Ṛgveda aus dem Griechischen stamme, das ihn seinerseits aus dem Slavischen entlehne, wird ganz ernst erwogen; jedenfalls ist sie eine wertlose Mischfassung. Von irgendwelchen philologischen Kenntnissen ist diese Art Märchenforschung nicht belastet; sie kümmert sich weder um Religion noch Literatur der Völker, deren „Märchen“ sie deuten will.

widrig.[1] Darauf gründet sich der Plan neidischer Mitgötter[2], beide für ewig zu trennen: Urvaśī muß den Geliebten nackt erblicken, um Ekel vor ihm zu empfinden. Sie veranlassen durch den Versuch, ein Lieblingstier der Göttin zu rauben, daß die Liebenden erwachen, Purūravas, von Urvaśī selbst dazu angetrieben, zur Abwehr aufspringt und durch Blitze, welche die Götter zugleich aufzucken lassen, in seiner Nacktheit sichtbar wird. Nun muß Urvaśī ihn verlassen. Trostlos sucht Purūravas überall die Entschwundene und findet sie endlich auf einem Lotosteich mit anderen Gottwesen in Schwanengestalt. Aber all sein Flehen, sie möge zu ihm zurückkehren, ist vergeblich, er kann sie so wenig halten wie den Wind, ebenso bleiben die Drohungen, er werde sich in den Abgrund stürzen oder von wilden Tieren zerreißen lassen, erfolglos: das ist ein Weib nicht wert; es gibt ja so viele. Zuletzt läßt sie sich doch erweichen: er soll nach Jahresfrist hierher wiederkehren, um noch einmal in ihrem Arm zu ruhen. Dann wird sie ihm auch seinen Sohn geben, den sie inzwischen ihm geboren hat.[3] Als er nach einem Jahr zurückkehrt, findet er an dem Teich einen goldenen Palast, und führen Genien ihn in die dunkle Kammer[4], wo er die Geliebte wieder umarmen darf. Sie verkündet ihm, daß am Morgen die Götter ihm einen Wunsch gewähren werden; er soll begehren, einer der Ihren zu sein. Aber dies müssen sie ihm versagen. Selbst den Göttern ist unmöglich, das zu bewirken. Nur das vom Himmel stammende Opferfeuer können sie ihm schenken, ja gewähren ihm, als er es durch Unachtsamkeit wieder verloren hat, die beiden Hölzer, ein hartes und ein weiches, d. h. ein männliches und ein weibliches, die man aneinanderreiben muß, um das göttliche Element wiederzugewinnen. Sie heißen im Kult darum später nach dem Helden und der Heldin der Sage. Ihren Sinn nennt der den Bescheid der Götter kündende Vers:

„So sprechen die Götter zu dir: es ist einmal so,
du bist dem Tode verwandt.
Dein Geschlecht soll den Göttern opfern,
du selbst im Himmel selig sein.“[5]

---

[1] Dieser Grundgedanke der indischen Erzählung, der in den jüngeren Bearbeitungen noch klarer hervortritt, bleibt den Griechen und leider auch unseren heutigen Märchenforschern vollkommen unverständlich. Nur wenn das Weib sich nicht nackt sehen lassen wollte, wäre die Erzählung nach ihnen verständlich.

[2] Der Gandharven (Lichtelben?), Genossen der Apsaras. Ihr Neid darauf, daß Urvaśī schon so lange ihr Glück genießt, wird stark betont.

[3] Im Śatapatha-Brāhmana: geboren haben wird.

[4] Nur von Śatapatha-Brāhmana erwähnt.

[5] Übersetzung von Prof. Zimmer.

Ein tiefes, entsagungsvolles und doch zugleich tröstendes Wort, das den Sinn des Ahnenkultes uralter Zeit zum Ausdruck bringt.

Noch scheint von hier keine Brücke zu dem heiteren und anmutsvollen griechischen Kunstmärchen herüberzuführen. Zu weit ist ja auch der räumliche wie der zeitliche Abstand beider Dichtungen.[1] Aber die indische lebt im Volke weiter und nimmt endlich in der buddhistischen Märchensammlung, welche die früheren Existenzformen ihres Heilands schildert, neue Gestalt an. Diese Märchensammlung ist uns in zwei Fassungen der ceylonesischen und der mittelindischen bewahrt, erstere von Dutoit und zum Teil später von Else Lüders übersetzt, letztere (das Mahâvastu) nur indisch mit kurzen französischen Inhaltsangaben von É. Sénart veröffentlicht. Sie hat die altertümlichen Züge sehr viel treuer bewahrt. Ich benutze sie nach der ausführlichen Inhaltsangabe Prof. Zimmers in dem genannten Aufsatz, ihren Schluß sogar nach einer wörtlichen, von Erklärungen begleiteten Übersetzung des genannten Gelehrten.

Es war einmal ein junger König von seltener Häßlichkeit. „Häßlich an Farbe und Aussehen, mit dicken Lippen, dickem Kopf und plumpen Füßen. Er hatte einen Bauch, der war schwarz wie Tinte, unangenehm und widerwärtig anzuschauen.“ Aber er war der Sohn der Hauptgemahlin seines Vaters und war klüger als alle seine Stiefbrüder. Seine Klugheit und Geschicklichkeit zu allen Dingen hatten etwas Übermenschliches, denn Indra selbst, der Götterkönig, war bei seinem Werden mit im Spiel gewesen. Als sein armer Vater, der König über ein mächtiges Reich war, von allen seinen fünfhundert Frauen keinen Sohn bekam, gab er, einer Sitte folgend, einmal seinen ganzen Harem frei, daß seine Frauen nicht unfruchtbar blieben und er Erben bekäme. Da erbarmte sich Gott Indra seiner Lieblingsgemahlin, auf daß nicht Menschenhände sie entweihten, und forderte sie für sich in Gestalt eines alten und eklen Brahmanen — eisgrau aber noch geil. Um sein Wort zu erfüllen, mußte der König ihm die Widerstrebende überlassen. Der Gott nahm sie mit sich, aber er berührte sie nicht. Er gab sich ihr zu erkennen in seiner Herrlichkeit und schenkte ihr Fruchtbarkeit.

Als Prinz Kuśa den Thron seines Vaters bestiegen hatte, bat er seine Mutter, ihn zu vermählen. Er wollte aber keine Frau, die ihm

[1] Nur als drolliges Erlebnis erzählte mir noch in hohem Alter Friedländer, als er seine Erklärung zuerst einmal Königsberger Kollegen vorgetragen habe, habe der eine ihm gesagt: „Alles recht schön, lieber Kollege, aber wo bleibt die Göttin Morgenröte?“ (vgl. oben S. 57). Alle Verbindung mit Indien erschien Friedländer nur als komische Verirrung. Und jetzt wird gerade von den Forschern, die methodisch von dem bedeutenden Gelehrten abhängen, immer mehr von unserem Märchenstoff auf Indien zurückgeführt. So stark sind wir alle abhängig von den wechselnden Strömungen in unserer Wissenschaft.

ähnlich wäre, sondern es sollte das schönste Weib der Welt sein. Er bekommt es auch: Sudarśanâ, „Schön anzusehen“, die Tochter des Königs von Kanyâkubja wird ihm zugeführt. Seine Mutter fürchtet, die Allerschönste werde seinen Anblick nicht ertragen können, und sorgt dafür, daß die in der Ferne am Hofe ihres Vaters ihm Vermählte, die ihn noch nie gesehen hat, dem jungen König nur in völlig dunklem Gemach begegne. Die junge Frau ist unzufrieden, daß sie ihren Herrn niemals zu sehen bekommt, aber die Königin Mutter bedeutet sie, kein Lichtstrahl dürfe das Glück ihrer Nächte und die Schönheit ihres Gemahls verschwiegen beleuchten. Sie seien beide ganz unvergleichlich schön und würden von sündhaftem Stolze übermannt werden, wenn sie ihre Augen aneinander weiden dürften. Sie habe diese dunkle Kammer den Göttern gelobt, und erst, wenn die junge Königin Mutter geworden sei, erst, wenn ihr Sohn das zwölfte Jahr erreicht habe, dürfe ein Lichtstrahl auf ihr Geheimnis fallen. Aber der Wunsch der jungen Frau, ihren Gemahl zu schauen, wird durch solche Worte nicht beschwichtigt, da sinnt die Mutter auf eine List. Der schönste seiner Stiefbrüder muß den Thron des Königs einnehmen, königlich geschmückt inmitten seiner schönen Brüder und des strahlenden Hofstaates, damit Sudarśanâ ihn einmal als ihren Gemahl erschaue. Sie ist geblendet von der göttergleichen Schönheit der Versammlung, und der Anblick des Königs entzückt sie. Nur einer mißfällt ihr in dem prangenden Kreise: König Kuśa selbst, der zur Linken des Thrones steht und den weißen Sonnenschirm, das Zeichen der Herrschaft, über den Bruder hält. „Ist denn in unserem weiten Reich kein besserer Mann für dieses Amt zu finden? Der ist ja gar nicht anzusehen, man hält seinen Anblick nicht aus“, bemerkt Sudarśanâ zur Königin-Mutter, aber sie wird bedeutet, dieser Mensch sei unvergleichlich an Trefflichkeit und Gaben, „seiner Macht verdanken wir es, wenn wir glücklich leben“. Den gleichen Bescheid erhält sie vom König, als sie ihn bittet, wenn er sie lieb habe, solle er dieses widerwärtige Wesen aus seiner Nähe entfernen.

Auch der König fühlt das Verlangen, das Glück seiner Nächte im Strahle des Tages zu sehen. Immer wieder muß seine Mutter ihm dazu verhelfen. Sie veranstaltet eine Lustfahrt des Harems in den königlichen Park vor der Stadt, um seine Teiche in der Pracht ihrer Lotosblüte anzuschauen. Kuśa geht verkleidet voraus und verbirgt sich in einem Teich unter den breiten Blättern der Blumen, und als Sudarśanâ kommt und herabsteigt, um von den schönen Lotosblumen zu pflücken, packt sie der König plötzlich und umschlingt sie. Wie er sie in seine Arme schließt, schreit sie laut um Hilfe: „O weh, ein Wasserunhold will mich fressen!“ Aber die anderen Frauen erkennen König Kuśa und hüten sich, sein Spiel zu stören. Erst als er von ihr abläßt und verschwindet,

bemühen sie sich um die Entsetzte und beglückwünschen sie, daß sie lebendig aus den Klauen des Unholds entronnen sei. Als die dunkle Kammer die Gatten wieder vereint, fragt der Gemahl: „Du gingst in den Park, die Lotosblumen zu schauen; hast du mir keine mitgebracht? Liebste, liebst du mich nicht?“ Darauf erzählt sie ihr Abenteuer und wie sie gerade noch mit dem Leben davongekommen sei, und er sagt ihr: „Geh' nicht wieder zum Lotosteich, die Blumen zu schauen; auch ich wäre dort einmal um ein Haar von einem Wasserunhold gefressen worden.“

So folgen noch eine Reihe ähnlicher Szenen, bis ein Zufall das Netz des Truges, mit dem auch der König spielt, zerreißt. In den Elefantenställen bricht ein Feuer aus, und so viele Hofleute und Bürger auch zu Hilfe eilen, sie können seiner nicht Herr werden. Der Harem gerät in Aufregung, das Feuer droht auf die Gebäude des Schlosses überzugreifen. Da eilt König Kuśa, der gerade außerhalb der Residenz weilte, herbei, legt selbst Hand an, und seine Kraft und Unerschrockenheit meistern in Kürze die Gefahr. Das Feuer wird bezwungen, und von den wertvollen Tieren, denen der Tod in den Flammen drohte, kommt auch nicht eines um. Jubelnd umdrängt die Menge den König, Hofleute, Bürger und Frauen des Harems, und eine von ihnen redet ihn preisend an. Sudarśanâ vernimmt ihre Worte und erkennt, wer ihr König in der dunkeln Kammer ist. In seiner ganzen Häßlichkeit steht Kuśa vor ihren Augen. Die göttergleiche Pracht ihres Daseins ist ihr verleidet: „Ich will nichts essen und nichts trinken! Was fang' ich mit dem Leben an, wenn ich mit diesem Teufel zusammensein muß?“ Sie ging zur Königin-Mutter: „Laß mich frei, ich will nach Kanyâkubja zu Vater und Mutter. Läßt du mich nicht ziehen, so lege ich Hand an mich und bringe mich um.“ Da dachte die Königin-Mutter: „Besser ist es, diese Königstochter lebt, als daß sie stirbt“, und sagte zu ihr: „Geh', wohin du willst.“

Ohne Abschied vom König eilt sie hinweg. Kuśa ist über ihre Flucht untröstlich. Keine andere Frau seines Harems kann ihn reizen. Er muß Sudarśanâ wiederhaben. Er überträgt die Regierung einem seiner Stiefbrüder und wandert verkleidet nach Kanyâkubja. Unerkannt tritt er dort bei einem Kranzwinder als Geselle ein und übertrifft mit seiner Kunstfertigkeit die Arbeiten des Meisters und alles, was man bisher an Werken dieser Art gesehen hat. Seine Stücke erregen bei Hofe Bewunderung. Die Frauen des Harems sind entzückt, nur Sudarśanâ will von ihnen nichts wissen: sie bemerkt an ihnen den Namen Kuśa, den ihr Gemahl heimlich angebracht hat. Sie entnimmt daraus, daß er unerkannt in der Stadt weilt, daß er sie verfolgt, um sie wiederzubekommen. Aber sie hütet sich, das Geheimnis zu verraten; sie will nichts mehr von ihm wissen. Als dieser Weg der Annäherung versagt, geht Kuśa

als Geselle zu einem Töpfer, und wieder erregen seine Arbeiten das Entzücken von Hof und Harem; nur vor den Augen Sudarśanâs, die erkennt, wessen Händen sie entstammen, finden sie keine Gnade. Aber der standhafte König läßt nicht ab; nachdem er noch in verschiedenen Handwerken fruchtlos mit Meisterstücken um die entflohene Gattin geworben hat, findet er seinen Weg schließlich in die Küche des Königs, und, wie in allen anderen Fertigkeiten, leistet er hier in der Kochkunst Bewundernswertes. Der König ist begeistert und macht ihn zum Leibkoch der königlichen Familie. Er bekommt Zutritt zum Harem, um seine Speisen auszutragen. Sudarśanâ kann einer Begegnung mit ihm nicht mehr ausweichen. Es kommt zu einem Wiedersehen der Gatten, bei dem der Mann werbend der Frau gegenübertritt, deren Bann ihn nicht losläßt, während von ihr nur Kälte, Abweisung und Hohn ausgehen.[1] Er bleibt dabei gelassen. Gewiß: er zog ihr nach und will nicht ohne sie in sein Reich heimkehren, aber er ist gefaßt, bereit, sein Leben lang dienend um sie zu werben. Kein anderes Weib kann ihn verlocken, dem daheim ein Harem erwartend blüht, und auch das Aussichtslose seines Werbens schreckt ihn nicht; das Ende wird es lehren, ob er ein Tor war oder weise in seiner Unbeirrbarkeit. Sudarśanâ überschüttet ihn mit bittren Worten: nie wieder will sie mit ihm zusammenleben. Tausend Frauen kann er in einer Nacht haben; was ist er so auf sie allein versessen, die ihn nicht ertragen kann? Lieber will sie sich in Stücke hacken lassen, so schwört sie ihm, als wieder die seine werden. Er mag sich eine Hündin oder ein Schakalweib zur Liebe suchen.

Ihr Schwur wird schnell auf die Probe gestellt. Sieben Königen von Nachbarreichen ist es zu Ohren gekommen, die Allerschönste sei ihrem Gemahl davongelaufen; sie rücken mit Heeresmacht heran und wollen sie jeder für sich zum Weibe. Ihr Vater verzweifelt, wie er sein Reich aus dieser Not retten soll. Gibt er sie einem von den sieben, werden die sechs Enttäuschten über ihn herfallen, gibt er sie keinem, so hat er sie allesamt gegen sich. Er droht, die Tochter, deren pflichtvergessene Flucht das ganze Unheil über ihn gebracht hat, in sieben Stücke hacken zu lassen, damit jeder der ruchlosen Freier seinen Teil

[1] Hierbei begegnet sogar eine wörtliche Übernahme aus dem uralten Liede. Wie einst Urvaśī muß Sudarśanâ dem Gatten sagen, er könne sie so wenig halten wie den Wind. Die Urkraft des physischen Widerwillens der Schönen gegen den Häßlichen wird, nicht einmal ungeschickt, dadurch ausgedrückt, und doch empfinden wir sofort: für die Göttin muß das Wort geprägt sein. Aber der Verfasser des Märchens hat einen Grundgedanken seiner Vorlage noch in sich aufgenommen, daß der vollendeten Schönheit des Gottwesens gegenüber die menschliche Gestalt immer nur als häßlich, ja widrig erscheinen kann. Das verrät uns das Schlußstück in dem feinen Vergleich dieser menschlichen Gestalt mit einer nur zeitweilig die innere Schönheit verdeckenden Hülle.

an ihr bekomme. Sudarśanâ sieht sich schon getötet und bittet die Mutter, ihrer Schönheit zu gedenken, die ihr nur den Tod gebracht hat. Endlich treibt die Verzweiflung sie zu König Kuśa, der im Schmutz des Küchenhofes steht und Schüsseln spült. Tief demütigt sie sich in ihrem Flehen um Hilfe vor ihm, so daß die Mutter, die es gesehen hat, sie schilt. Da bekennt sie sich zu ihrem Gemahl.

Er bringt wirklich die Rettung. An der Spitze des Heeres zieht er vor die Stadt den Feinden entgegen und besiegt sie im Augenblick ohne Schwertstreich. Auf seinem Kriegselefanten sitzend stößt er, während die Seinen sich alle die Ohren verschlossen haben, seinen furchtbaren Kriegsschrei aus, den Löwenruf[1], vor dem die feindlichen Heere entsetzt auseinanderstieben. Die Könige, die nach seiner Gemahlin lüstern waren, fallen lebend in seine Hand. Er schont sie und heißt seinen Schwiegervater, ihnen sieben andere seiner Töchter zu vermählen. Nach erfolgter Versöhnung kehrt er siegreich mit Sudarśanâ in sein eigenes Königreich zurück.

Von dieser Heimkehr berichtet die mittelindische, also die sachlich ältere Tradition allein[2] noch einen Zug, der für die Beurteilung des Märchens von Amor und Psyche entscheidende Bedeutung hat. Er ist in zwei Fassungen erhalten, aus denen ich wenigstens die wichtigsten Sätze wörtlich gebe. Vorher freilich muß ich den Leser daran erinnern, daß schon die Analyse des lateinischen Märchens uns die Vermutung fast sicher machte, daß die ganze Erzählung von den Irrfahrten der Psyche nach dem ersten Selbstmordversuch und ganz besonders ihr Sklavendienst bei Venus Eindichtung ist, und daß der Gang in die Unterwelt, der die Lösung herbeiführt, nicht eine vierte Aufgabe dieser Göttin, sondern den organischen Schluß des alten Teiles darstellt. Ihm entspricht das Märchen von König Kuśa, wie folgende Stellen zeigen:

Erste Rezension (Mahâvastu Vol. II, S. 491, Z. 16f.): Als nun der König Kuśa in sein eigenes Reich heimkehrte, rastete er in dem Haine einer Stadt, die Lusthaine hatte. In ihm befand sich ein großer Lotosteich. Als König Kuśa sich in diesem Lotosteich badete, erblickte er im Wasser das Spiegelbild seiner selbst, wie häßlich, unansehnlich, gar nicht zum Anschauen er war. Und wie er da seinen eigenen Leib sah, wie unsympathisch der war, sprach er: „Da ist wahrhaftig Anlaß, daß

[1] Auch Purūravas ist ja „der starke Brüller“. In dem alten Liede selbst und in Kālidāsas Drama wird ein Kampf erwähnt, in dem er den Göttern gegen die Dämonen beistehen durfte. Sein Werben um die Geliebte hat ja wohl jeder Leser in dem Gespräch Kuśas mit seiner Gemahlin, die verhängnisvollen Blitze in der Feuersbrunst am Palaste wiedererkannt.

[2] In der ceylonesischen Fassung erhält der König das vergöttlichende Juwel schon in der Schlacht, die seine Gattin mit ihm durchmacht. So bleibt von der Heimkehr des Paares nichts zu erzählen.

Sudarśanâ, die Tochter des Madra-Königs Mahendraka, mich verachtet wegen dieses mißgestalteten, häßlichen, unansehnlichen Leibes. Da will ich jetzt Hand an mich selbst legen.“ [1] Und er legte Hand an sich selbst in dem Wunsche, sich den Tod zu geben. Śakra [2], der König der Götter, bedachte im Reich der 'Dreiunddreißig' [3], daß der König Kuśa, Hand an sich selbst legend, sich den Tod zu geben wünsche ... usw.

S. 492, Z. 5: Da nahm Śakra, der König der Götter, ein göttliches [4] Juwelenkleinod mit Namen 'Essenz des Himmelslichtes' [5] inmitten einer einreihigen Schnur rubinroter Perlen, nahm es, und schwebend im Luftraum stehend, sprach er zu König Kuśa: „Mahârâja, lege nicht Hand an dich selbst, vielmehr binde dir diese einreihige Perlenschnur, das Kleinod 'Essenz des Himmelslichts' um dein Haupt! Dann wird, dank diesem dir umgebundenen, in ganz Indien kein Mann dir ebenbürtig sein an Schönheit und Gestalt.“

Nur wenn Kuśa das Kleinod mit der Hand bedeckt, erscheint er wieder in seiner früheren Gestalt und erkennen die Seinen ihn wieder. Die Königin bittet: „Mahârâja, niemals bedecke dies Perlenschnurkleinod 'Essenz des Himmelslichts'; allezeit möge deine Erscheinung solchermaßen erhaben sein. Du wirst liebreizender sein als das ganze Menschenvolk des ganzen Königreiches.“ So nun zog Kuśa mit solcher Schönheit und Gestalt wie ein Göttersohn anzuschauen [6] seines Weges.

Ähnlich heißt es noch einmal am Schluß (S. 495, Z. 21): „Immer nun, wenn König Kuśa dies Perlenschnurkleinod 'Essenz des Himmelslichts', das ihm Śakra, der König der Götter, gegeben hatte, anlegte, war er göttlich [7], immer wenn er das Juwelenkleinod mit der Hand bedeckte, war er nach Gestalt und Erscheinung wie vormals.

In der zweiten Rezension (Mahâvastu III, S. 24, Z. 19) lautet der entsprechende Abschnitt: „Dort stieg er in einen Lotusteich, um sich zu baden. Als er sich dort badete, erblickte er das Spiegelbild seiner selbst. Als er das Spiegelbild seiner selbst erblickt hatte, ward er traurig: 'Darum also verachtet mich die Tochter des Königs Mahendraka. Ich will Hand an mich legen.' Da dachte Śakra, der König der Götter, über ihn nach: 'Dieser Bodhisatva [8] Kuśa hat wegen seiner Häßlichkeit den Wunsch, Hand an sich zu legen.' Darum schenkte er ihm das Juwelen-

---

[1] Wörtlich: auf mich selbst einschreiten. [2] Indra.

[3] Der Götter. [4] oder himmlisches: *divya*.

[5] *jyotirasam. Jyotir* ist speziell himmlisches Licht, auch im Sinne von göttlicher Unsterblichkeit; vgl. den Vers '*putro vaijyotir parame vyoman*': 'ein Sohn ist (Himmels)licht im höchsten Himmel', d. h. ein Sohn, der die Ahnenopfer darbringt, verschafft damit den Ahnen seliges Leben droben im Götterhimmel, erhält sie in diesem Leben.

[6] *devaputrasadṛśo* (Göttersohn = Gott). [7] *divyo vartati.*

[8] werdende Buddha.

kleinod 'Essenz des Himmelslichts' an einer Perlenschnur: 'Bind es dir um, dann wird in ganz Indien niemand dir ebenbürtig sein an Schönheit; wenn du aber deine vormalige Erscheinung dir wünschest, dann bedecke dies Juwel mit der Hand.' Da kam er mit dem umgebundenen Juwelenkleinod zum königlichen Hofstaat in göttlich-himmlischer[1] Erscheinung, und der Türhüter hielt ihn auf: 'Tritt nicht ein!' Da sagte er: 'Ich bin Kuśa.' Der Türhüter sagte: 'Schön wäre es, wäre König Kuśa so anzuschauen an Gestalt.' König Kuśa bedeckte das Juwelenkleinod mit der Hand. Da ward seine Erscheinung und Gestalt wie vormals. Der Türwächter sah es und warf sich mit dem Haupt zur Erde. Da trat er hinein ins Gemach der Königin. Die Königin sprach: 'Beflecke nicht mit deinem Tritt das Königshaus! Wie (?) kommst du in das Königshaus?' Er sagte: 'Ich bin Kuśa.' Die Königin sagte: 'König Kuśa wäre von solcher Erscheinung?' Der König bedeckte das Juwel mit der Hand, da ward er wie vormals. Die Königin sagte: 'Nimm die Hand von diesem Juwel!' Der König nahm die Hand von dem Juwel, und wiederum ward seine Gestalt himmlisch-göttlich."[2]

In dem lateinischen Märchen gewinnt die ganz seltsame Vorstellung von einem Schönheitszauber der Proserpina jetzt erst Verständnis. Erst jetzt wird klar, warum Proserpina, um diesen Zauber gebeten, das Büchschen mit dem tödlichen Nebel schickt, warum die Öffnung des Deckels Psyche als Leiche niedersinken läßt, und wie sie dann, von Eros erweckt, zu den Göttern emporsteigen kann, um, mit ihm auf ewig vereint, dort als Gottwesen zu leben. Der Grundgedanke, den das alte sakrale Liederbuch einer magischen Priesterschaft und die jüngere priesterliche Ritualdeutung ausdrücken wollten, lebt in ganz anderer, märchenhafter Umhüllung in einem anderen Volke wieder auf. Gott und Mensch, ihre Vereinigung und Trennung, ist das Grundthema hier wie dort, und in der Urheimat dieses Gedankens konnte es, wie Zimmer schön an dem Drama Tagores „Der König der dunkeln Kammer" ausführt, noch nach Jahrtausenden eine gewiß andersartige und doch noch ähnliche Ausführung finden. Auf diesen Grundgedanken, nicht auf die Einzelformen des Ausdrucks, auf niemals vollpassende Motivbezeichnungen, wie Tierbräutigam, verschwundener Bräutigam, Mahrtenehe, Alptraum, oder auf Fragen, wie aus einem Incubus eine Succuba werden kann, sondern auf diesen innersten Lebenskern möchte ich zunächst die Aufmerksamkeit lenken.

Aber gerade, wenn die Existenz eines solchen Lebenskerns an diesem besonders eigenartigen Stoff deutlich geworden ist, bereitet die Erklärung seiner verschiedenen Gestaltungen auf der Wanderung von Volk zu Volk,

---

[1] *divyēna.* Dieselbe Wendung wiederholt sich später. [2] *divyam.*

aus einem Anschauungskreis in den anderen noch Schwierigkeiten, die wir nicht mit Sicherheit lösen können. Wir dürfen froh sein, wenn wir einzelnes noch erraten.

Über eine Schwierigkeit freilich sind wir schon jetzt hinweggekommen; wir werden dem Rollentausch zwischen Mann und Weib, der sich in der Entwicklung des indischen Stoffes vollzogen hat, keine entscheidende Bedeutung mehr einräumen. Wir sehen ja: in der altindischen Dichtung war Purūravas, wenn er auch ursprünglich vielleicht selbst ein Gottwesen dargestellt hat[1], ganz Vertreter des Menschentums, Urvaśī ist Göttin.[2] In dem sehr viel jüngeren, selbst vor der Übernahme in die buddhistische Tradition schon novellistisch ausgeführten Märchen ist Sudarśanâ rein Mensch, ihr Gatte Kuśa zwar nicht Gott, aber doch göttlichen Ursprungs und mit göttlichen Eigenschaften begabt. Welcher Partner in dem Liebesbund das göttliche, welcher das menschliche Teil darstellt, ist irrelevant; es handelt sich nur um die Vereinigung beider, die erst durch den Tod vollkommen werden kann. Die alexandrinische Umgestaltung schließt, wie zu erwarten, an die jüngere indische: Eros ist Gott, wenn auch mit manchen menschlichen Eigenschaften — er ist ja verwundbar —, Psyche nur Menschenkind. Notwendig erhebt sich die Frage: wie kommt der griechische Bearbeiter dazu, diese beiden Namen zu wählen?

Solange ich den indischen Einfluß noch nicht empfand, da ich das buddhistische Märchen nicht kannte, mußte der Versuch einer Antwort natürlich von dem befremdlicheren Namen, dem der Psyche, ausgehen. Die Frage nach einer Göttin Psyche drängte sich in den Vordergrund. Nur der Orient und nur religiöse Quellen schienen eine Antwort bieten zu können. Hier begegnet uns ja in religiösen Texten immer wieder eine Göttin Psyche als Seele des Alls (*anima mundi*, *ἡ ὅλη ψυχή*)[3] und Mutter oder Urquell aller Einzelseelen (Corp. herm. X 7), die einst mit allen ihren Kindern zu Gott wieder emporsteigen wird. Bis in die frühgnostische und sogar die frühkirchliche Literatur können wir diese Vorstellung mit Sicherheit verfolgen, sogar verbunden mit der Vorstellung einer Hochzeit, einer geschlechtlichen Vereinigung mit dem Erlöser.

---

[1] Der Dichter des alten Liedes und seine Zeit faßten ihn sicher nur als Menschen (vgl. H. Oldenberg *Die Religion des Veda*², S. 288). Über eine noch ältere Zeit können wir leider nichts mehr erraten.

[2] Allerdings, wie schon betont, nur eine Göttin niederer Art, wie ja auch Goethes Mahadöh (Mahâdēva), der die Bajadere durch das Feuer des Scheiterhaufens zum Himmel erhebt, in der indischen Erzählung, die Goethe Sonnerats „Reise nach Ostindien und China“ (1774—1781) entnahm, nur ein niederer Gott ist. Auch hier haben Mensch und Gott ihre Rollen getauscht.

[3] Gegen Jos. Krolls Behauptung, diese Vorstellung könne nur aus Plato stammen, verweise ich auf meine Ausführungen „Göttin Psyche“, S. 85f.

Aber diese Vorstellungen, deren religiöser, nicht philosophischer Ursprung wohl außer Zweifel steht[1], sind noch viel älter.

Am deutlichsten ist das in einer orientalischen Kosmogonie, die uns, sogar in zwei Fassungen, in dem von A. Dieterich im „Abraxas" herausgegebenen Zauberpapyrus erhalten ist.[2] Ihre Grundlage kann nur persisch sein. Durch siebenmaliges Lachen schafft ein Urgott sieben „erstentstandene Götter", offenbar Ormuzd und seine sechs Amešaspentas. Hier heißen sie das Licht (bzw. Feuer), der Verstand (*νοῦς*), bzw. Hermes, die Zeugungskraft (*Γέννα*), das Geschick (*μοῖρα*), die Zeit (*Κρόνος*), am Schluß erscheint die Psyche, also der Lebenshauch, der der Welt die Bewegung gibt. Der Urgott verheißt ihr: „Das All wirst du in Bewegung setzen und das All wird glücklich werden (*ἱλαρυνθήσεται*), wenn Hermes dereinst dich führt."[3] Das erweckt die Erinnerung an den Schluß des Psychemärchens, und auf persischen Ursprung weist deutlich, daß der Lichtgott (Ormuzd) mit dem Zeitgott (Zarvan) die Insignien, das Szepter und die Lichtkrone (das *hvarenō*) tauscht. Eine persische Gottheit *monuhmēd* finden wir auch in den Turfānfragmenten manichäischer Hymnen, und zwar als Weltgottheit, als große *monuhmēd* in Berichten über die Gründung einer neuen Welt nach dem Zerfall der alten, und ohne jenes unterscheidende Beiwort in den hymnischen Schilderungen des Aufstiegs der Einzelseele zum Himmel. Ferner finden wir in der Pehlevi-Übersetzung des Hirten des Hermas den griechischen Ausdruck *οἱ δίψυχοι*, die Zweifler, übersetzt als „die in zwei *monuhmēd* stehen"[4], und begegnen in der christlichen wie heidnischen Gnosis immer wieder der Vorstellung einer großen Seele *μεγάλη ψυχή*, lateinisch *anima mundi,* deren Abspaltungen oder Kinder die Einzelseelen sind; bei der Gründung der neuen Welt wird jene dem Erlöser, die Teilseelen seinen Engeln vermählt werden. Man hat gegen die Gleichsetzung von *ψυχή* und *monuhmēd* geltend machen wollen, daß der Etymologie nach letzteres Wort eine Denkfähigkeit bezeichnen müsse, und daß in den zahlreichen Fünferreihen verwandter Bezeichnungen für unser geistiges Teil *monuhmēd* nur als ein Teil erscheine.[5] Ich denke: zu Unrecht. Wir dürfen gar nicht verlangen, daß der Vorstellungsinhalt eines orientalischen Wortes sich vollständig mit dem Vorstellungsinhalt eines einzigen grie-

[1] Die erste Vereinigung auf Erden ist dabei die Bürgschaft für die zweite, ewigwährende im Himmel.

[2] Siehe meine *Göttin Psyche* S. 29f. Dieterich *Abraxas* S. 184.

[3] Oder: indem Hermes dich leitet.

[4] Ich halte es daher für unmöglich, dem persischen Worte *monuhmēd* die Deutung *γνῶσις* zu geben, wie man auch vorgeschlagen hat.

[5] Auch in den griechischen gnostischen Schriften verbinden die entsprechenden Fünfer- oder Sechserreihen als gesonderte Begriffe Worte, die uns fast synonym erscheinen.

chischen Wortes deckt, und selbst im Griechischen gehen *νοῦς*, *διάνοια* und *ψυχή* wenigstens in jüngerer Zeit fast unterschiedslos ineinander über, wenn das eigene Ich angeredet wird. Der Begriff „Seele" ist ja nicht nur bei den verschiedenen Völkern ganz verschieden, sondern auch innerhalb desselben Volkes in den einzelnen Bildungskreisen. Die Achamoth oder *Σοφία* der christlichen Gnosis ist auch nur die Doppelgängerin der *Ψυχή*. Mit ihr sind die Vorstellungen des Irrens in der niederen Welt und des Aufstiegs zum Himmel eng verbunden. Ein Gottwesen Psyche steht durchaus sicher.[1]

Ich brauche wohl nur auf den berühmten gnostischen Psalm bei Hippolytos (p. 102, 23 Wendland) zu verweisen, zu dem ich mannigfache jüngere Parallelen in meinem Schriftchen „Die Göttin Psyche" angeführt habe. Zwei göttlichen, bzw. geistigen Prinzipien, *Νοῦς* und *Ψυχή*, steht hier ein hylisches *τὸ χυθὲν Χάος* entgegen; in ihm irrt die *Ψυχή: κἀνέξοδος ἡ μελέα κακῶν λαβύρινθον εἰσῆλθε πλανωμένη . . . ζήτημα κακῶν τόδ' ἐπὶ χθόνα ἀπὸ σῆς πνοΐῆς ἐπιπλάζεται, ζητεῖ δὲ φυγεῖν τὸ πικρὸν χάος καὶ οὐκ οἶδεν ὅπως διελεύσεται.* Einer feindlichen Gottheit zu eigen gegeben, kann sie den Grenzwall ihrer Heimat nicht überschreiten. Der göttliche Bote muß herabsteigen und ihr den Pfad zeigen, den er *γνῶσις* nennt. Die beiden göttlichen Prinzipien nennt auch die Mithrasliturgie, wenn sie auch für *νοῦς* das Wort *πρόνοια* einsetzt: *Ἱλαθί μοι Πρόνοια καὶ Ψυχή* und stimmt mit den Worten der Kosmogonie überein *πάντα ἱλαρυνθήσεται Ἑρμοῦ* (d. h. *τοῦ Νοῦ*) *σε ὁδηγοῦντος*, indem sie wirklich den Pfad, die *γνῶσις τῶν μυστηρίων*, lehrt.[2] Überein stimmen ferner die jüngeren Prägungen iranischer Religiösität, von denen ich hier nur noch den Manichäismus nenne. In ihm wird die Psyche von einem feindlichen Ungetüm, das fünf Naturen in sich vereint, der Hyle oder Finsternis, verschlungen bzw. gefesselt gehalten; ein göttlicher Gesandter muß sie befreien. Das kann in dieser Form gewiß nicht Vorbild für das Märchen des Apuleius sein, aber diese orientalische Erlösungslegende ist ja älter als Mani und hat mannigfache Formen angenommen; an den sogenannten Seelenhymnus der Thomasakten, den ich in meinen „Hellenistischen Wundererzählungen" eingehend behandelt habe, brauche ich nur zu erinnern. Nur um den göttlichen Boten, der die Seele (die Perle) aus der Gewalt des im Meer der Materie hausenden Ungetüms erretten soll, handelt es sich dort, in der Vorlage des Apuleius um zwei Träger der Handlung, einen göttlichen und einen im wesentlichen zunächst irdischen.

---

[1] Vgl. Preisendanz *Deutsche Literaturzeitung* 1917, Sp. 1427—1432.

[2] Die lange Irrfahrt dieser *Ψυχή* hat freilich auch der menschliche Partner in dem altindischen Liede Purūravas durchzumachen. Immerhin werden wir diesem persisch beeinflußten Teil am liebsten die Irrfahrten der Psyche und die Herrschaft der ihr feindlichen Göttin zuweisen.

Das Griechentum bot für eine personifizierte Psyche als Gottwesen nur ganz ungenügenden Anhalt, und Menschenkind ist darum Psyche zunächst in dem Märchen. Der Partner, von dem dies Menschenkind dann Qualen und Wonnen erleiden mußte, konnte nur einer der Götter sein. Wenn wir jetzt die Wahl des Eros als Partner erklären wollen, ist die Lage für uns ganz anders, als sie für Jahn einst war, der nicht wußte, daß die festen Grundzüge der Handlung durch Tradition gegeben seien. Er konnte nur von Plato und dessen Eros ausgehen, die Handlung ward zur frostigen Allegorie. Wir können die Wahl des Eros als des göttlichen Partners aus der Entwicklung der griechischen Dichtung ohne weiteres begreifen, ganz gleich, ob wir Plato mit hinzunehmen oder nicht, ja wir können sagen, erst durch seine Wahl hat die Erzählung Bildkraft und Leben gewonnen und ist wahrhaft griechisch geworden: *εἶχε τὴν ἑαυτῆς φύσιν.*

Die Möglichkeit einer solchen Entwicklung wäre wohl kaum zu bestreiten, ja vielleicht läßt sich hohe Wahrscheinlichkeit für sie durch die Betrachtung eines weiteren Kunstwerkes, das außer jeder Beziehung zu dem Märchen steht, erweisen. Erst während des Druckes machte mich Prof. Weinreich gütig auf die Beschreibung des unlängst in Capua aufgedeckten unterirdischen Mithraeums von M. Minto (Notizie degli scavi XXI, 1924, S. 353f., vgl. F. Cumont, Comptes rendus, 1924, S. 113f.) aufmerksam. Die Benutzungspuren reichen bis zu Constantius Chlorus; später ist das Heiligtum ausgeplündert worden. In der Krypta, dem Allerheiligsten, zu dem ein vielgewundener Gang führt, strahlt noch jetzt das Bild des stiertötenden Gottes in orientalischer, uns aus dem Turfān bekannter Farbenpracht (Fig. 16), in dem langen Gang finden sich einfachere Überreste von Darstellungen, in denen Cumont die zur Weihe führenden Prüfungen des Initianden erkennen will, dabei ein kleines Marmorrelief, das eine durch Flügel gekennzeichnete Psyche, geführt von einem ebenfalls beschwingten Eros, darstellt (Fig. 15). Im Stil wie im Inhalt weicht es voll von den bisher besprochenen Darstellungen ab: Psyche in reifer Frauenschönheit im langen Himation, dessen nachschleppenden Rückteil sie mit der rechten Hand emporhebt, steht unschlüssig zögernd still, während Eros, als halbwüchsiger draller Knabe dargestellt, ihren linken Arm ergreift, um sie vorwärts zu ziehen; seine andere Hand hält die brennende Fackel, und zwar so niedrig, daß er offenbar den dunkeln Weg vor ihr erleuchten will. Nichts deutet auf ein Liebespaar: die Menschenseele soll von dem *ἔρως οὐράνιος* (vgl. Philo, De vit. cont. c. 10 *ὑπ' ἔρωτος οὐρανίου ἁρπασθέντες*) den schweren Weg durch das Erdendunkel, das Labyrinth des gnostischen Psalms, zur Erlösung geführt werden, wie sie in den manichäischen Liturgien (Reitzenstein, Das iranische Erlösungsmysterium, S. 22f.) von einem

göttlichen Leiter beständig gemahnt wird, weiterzusteigen und sich nicht zu fürchten. Wie eine Illustration dazu berührt das Relief.[1] Wir erkennen in der auf das Märchen bezüglichen Darstellung des Angriffs der Psyche auf den schlummernden Eros (Schlußvignette) denselben Altersunterschied der beiden Gestalten und bei Eros denselben Typus der Knabendarstellung wie auf dem Relief; die Gesamtkomposition der Gruppe ist fühlbar von der Darstellung des stiertötenden Mithras beeinflußt (vgl. Fig. 16). Einwirkungen persisch-hellenistischer Sakralkunst auf die ägyptisch-hellenistischen Darstellungen des Märchens sind also kaum zu bestreiten; ebensowenig freilich die Einwirkungen der ägyptisch-hellenistischen Kunst auf die persische Sakralkunst in dem Sarkophag aus dem Palazzo Vaccari (vgl. Fig. 13 und S. 54): in dem scheinbar nur tändelnden Kinderspiel soll sich heidnischer Glaube an ein Fortleben der Seele im Lichtreich aussprechen.

Betrachten wir noch die historischen Vorbedingungen für diese Annahme. Die Vermischung von persischen und indischen Gedanken und Darstellungen kann niemanden befremden, der bedenkt, daß in der letzten Zeit vor dem Alexanderzug Nordindien eine persische Provinz ist, und daß bald danach hier auch starke griechische Einflüsse sich geltend machen. Wir sehen das ja am besten an der Entwicklung der bildenden Kunst. Ich habe noch das Glück genossen, sie für mich selbst gewissermaßen neu zu entdecken, als mein unvergeßlicher Freund A. v. Le Coq mir ohne Erklärung die Photographie einer aus Turfān stammenden Bodhisatva-Statue zeigte und mir dann, als ich den gewaltigen Einfluß der griechischen Kunst erkannt hatte[2], in seinem Museum die Entwicklung des ältesten Buddhatypus von Stufe zu Stufe mit Beispielen belegte. Der rasch entwickelte Handel konnte die Verbindung auch mit Ägypten bringen, und zwar auf doppeltem Wege, dem Landwege und dem Seewege. Wir wissen jetzt aus der sogenannten Isislitanei, daß auch in indischen Häfen ägyptische Kaufleute den Kult der Isis in einem Heiligtume betrieben, wie sie es in den großen Hafenplätzen des Mittel-

---

[1] Das ist religionsgeschichtlich wichtig. Anschauungen und Worte, welche die manichäische Religion mit den Mithrasmysterien gemeinsam hat, werden wir nur als persisch bezeichnen können. Die oben S. 52 und 54 erwähnten Übereinstimmungen sind danach zu beurteilen. Auch der Grundgedanke der sogenannten Mithrasliturgie ist sicher persisch; verblaßte Gegenbilder bieten die parsischen No-Zud- und Gêtî Khârîd-Zeremonien (vgl. Reitzenstein *Die Vorgeschichte der christlichen Taufe,* S. 384. 385). Ich kann von der Grundvorstellung auch jenes Erlebnis des Paulus nicht trennen, daß er sich als Lebender 'in den Himmel emporgerissen' fühlte, und ebensowenig das Hauptdogma seiner Mystik, daß man im Sakrament, in der mit dem Herrenmahl schließenden Taufe, mit Christus stirbt und aufersteht. Doch darüber an einem andern Ort!

[2] Der Typus der griechischen Nike ist unverkennbar auf den „werdenden Buddha" (den Bodhisatva) übertragen.

meers taten. Der persische Einfluß könnte dann auch in Äpypten selbst unter dem Einfluß der persischen Garnisonen oder aus dem Ersatzheer Alexanders, den Πέρσαι τῆς ἐπιγονῆς, hinzugekommen sein.[1] Noch leichter wäre sein Hinzutreten freilich, wenn wir an den Landweg denken, der direkt durch Persien führt.

Nun ist Ägypten, auf das die Spuren der letzten Umgestaltung so zwingend weisen, für eine solche gerade besonders geeignet, da hier nicht nur die große Poesie, sondern auch im Zusammenhang mit ihr die bescheidene Unterhaltungsliteratur in hellenistischer Zeit besondere Pflege gefunden hat. In Kairo, wo einst das orientalische Märchen seine höchste Vollendung fand, konnte ich noch am Ende des vorigen Jahrhunderts in den kleinen Cafés der Eingebornenstadt mit lebhaftem Interesse die Kunst der Märchenerzähler beobachten, die überwiegend wohl nach literarischen Quellen, aber doch als ihr persönliches Eigentum, frei ihre bunten Märchen und Geschichten vortrugen. Was man ähnlich gewiß in vielen Städten und nicht nur in alter Zeit nachweisen kann, hier blühte es besonders, weil in Ägypten schon früh eine Unterhaltungskunst auch in die Literatur eingedrungen war. Das bezeugen die demotischen „Romane“ historischen oder freierfundenen Inhalts, die uns im Buch erhalten sind. Ich hebe als besonders charakteristisch eine ursprünglich mythologische Erzählung hervor. Ein demotischer Papyrus des ersten oder zweiten nachchristlichen Jahrhunderts berichtet eine alte Göttersage von der Göttin Tefnut, der Tochter des Sonnengottes Rê, die erzürnt die Heimat verlassen hat und nach Süden in die Wüste gewandert ist. Zwei Gesandte ihres Vaters, die Götter Schu und Thot, sollen sie zur Heimkehr überreden. Alle drei Götter erscheinen dabei, wie das in Ägypten ja besonders begreiflich ist, in Tiergestalt, aber mit menschlichem Empfinden; es ist scheinbar ein Tierroman mit zahlreich eingelegten ergötzlichen Tierfabeln. Den Stil beschreibt der Herausgeber, W. Spiegelberg, in der Voranzeige (Sitzber. d. Akad. Berlin 1915, S. 876)[2] als gekünstelte Literatursprache, die doch zugleich immer wieder die gesprochene Sprache und ihre Nuancen wiedergeben will, als Zweck nennt er anmutige Unterhaltung des Lesers. Das würde auf die ganze *Milesia* des Apuleius gar nicht übel passen. Nun machte im Rhein. Mus. 1916, S. 360 B. A. Müller aufmerksam auf einen in dem *Catal. of additions to the manuscripts in the British Museum in the years* 1888—1893 erwähnten griechischen Papyrus der gleichen Zeit, aus dem als Probe ein Satz angeführt war, der sich mir gut in den Inhalt des

[1] In Ägypten ist schon für das 3. Jahrh. vor Chr. ein Mithratempel bezeugt, Cumont-Latte *Myst. des Mithra*[3] 229.

[2] Die volle Ausgabe erschien 1917: *Der ägyptische Mythos vom Sonnenauge nach dem Londoner demotischen Papyrus* I 384. Straßburg 1917.

demotischen Romans zu fügen schien. Auf meine Bitte sah Prof. Spiegelberg die Korrekturblätter der Übersetzung der demotischen Fassung nach und konnte die Identität feststellen, aber des Krieges halber konnte ich erst spät erfahren, daß Prof. Crönert den griechischen Papyrus abgeschrieben habe, und dann mit seiner und Spiegelbergs Hilfe den griechischen Text herausgeben (Sitzber. d. Heidelberger Akad. 1923, Abh. 2). Da für den griechischen Leser der Stoff keinerlei religiöses Interesse haben konnte, kann der griechische Übersetzer nur noch ausschließlicher mit seinem Tierroman eine phantastische Unterhaltung seiner Leser beabsichtigt haben. Wir kommen der Erzählung des Apuleius immer näher. Der Gedanke, er biete in der Erzählung von Amor und Psyche nicht ein Kunstmärchen, sondern ein Volksmärchen, das man ähnlich wie die nur in mündlicher Überlieferung fortlebenden Märchen behandeln könne, verliert immer mehr an Überzeugungskraft. Ähnlich freilich geht es mir auch mit dem buddhistischen Märchen von König Kuśa und Sudarśanâ. Auch es ist Literatur, ist Roman bzw. Novelle geworden. Die religiöse Bedeutung, die der altindische Stoff noch hatte, ist verblaßt, der in dem Ahnenkult wurzelnde Grundgedanke, das Verlangen nach Nachkommenschaft, hat seine Bedeutung verloren. Nur eine rührende Geschichte von unwandelbarer Gattenliebe ist geblieben. Und Gattenliebe und Gattentreue feiert auch das hellenistische Märchen; aber stärker als sie tritt die Urgewalt und Heiligkeit der Geschlechtsliebe an sich hervor; dieser ἔρως ist wirklich noch Gott und führt zum Himmel empor. Daß diese Übersteigerung der Sinnlichkeit dann auch in ihr Gegenteil umschlagen und in einer mysterienhaften oder mystischen Vereinigung des Ich mit Gott ihre Befriedigung suchen kann, ist psychologisch begreiflich und wird durch die engere Berührung mit dem Orient noch besonders gefördert. Es handelt sich um volle Umdichtungen.

Haben wir die Entwicklung so richtig konstruiert, so werden wir zugeben müssen, daß das hellenistische Märchen nicht aus dem buddhistischen, sondern nur aus einer indischen Vorstufe von ihm stammen kann. Die Vorbedingung freilich ist, daß es im Orient und später auch in Griechenland und Rom einen Stand kunstmäßiger Erzähler gab. Auf ihn muß ich zuletzt mit einem kurzen Wort noch eingehen und darf mich dabei wohl an mein eigenes Büchlein „Das Märchen von Amor und Psyche bei Apuleius" anschließen.

Kennen gelernt habe ich ihn, freilich in arg verkümmerter Gestalt, noch selbst in Kairo, als ich des Arabischen noch wenig mächtig war und mir die Erzählungen nur hinterher von meinem lieben Freund und Wandergenossen Prof. W. Spiegelberg deuten lassen konnte. Und doch begleitete ich ihn froh in mancher lauen Herbstnacht des Jahres 1898 hinaus in die Eingebornenstadt zu einem verfallenden arabischen Pracht-

bau, in dessen einer Ecke sich ein kleines Volkscafé eingenistet hatte, und der Erzähler nahe der Tür das sitzende, hockende oder draußen stehende Publikum, meist kleines Volk im blauen Arbeitshemd der Fellachen, doch auch einzelne besser Situierte, ergötzte. Der fast taghelle Mondschein gestattete, die Gesichter klar zu erkennen, und beständige Ausrufe des Staunens, Entzückens, der Heiterkeit ließen außerdem die naive Hingabe an den vielen sicher schon bekannten Stoff erkennen. Sie lebten ganz in den Erzählungen, deren Stoffe beliebig wechselten. Ich wunderte mich nicht, später zu hören, daß auch bei einem Heiligenfest in einer nicht zu weit entfernten Stadt zahlreiche solche Erzähler aufgetreten seien, dort, um Leben und Leiden des Heiligen und hauptsächlich die Wunder, die er noch nach seinem Tode gewirkt habe, zu berichten.[1] Der Erzähler, auch wenn er, wie sichtlich mein Kairiner Bekannter, aus der Literatur schöpft, muß auf Stimmung und Wunsch seiner Hörer Rücksicht nehmen. Was er bietet, ist, wenn auch von ihm gemodelt, doch Literatur, freilich Literatur für Illiteraten, der Vortragende ein Künstler, oder besser ein Gewerbetreibender, ein Handwerker, wenn man den in der bildenden Kunst geläufigen Ausdruck zu übertragen gestattet. Ich werde später auf ihn zurückkommen müssen.

Was in Kairo noch heute geübt wird, finden wir in Rom schon zur Zeit des Augustus. Der Kaiser selbst ließ sich, wenn er nicht einschlafen konnte, einen *fabulator* kommen. Am *Circus maximus* trieben sich ja, wie Dio Chrysostomus (II 261 Arnim) bezeugt, mit Astrologen, Wahrsagern und dergleichen Gewerbetreibenden (vgl. Properz IV 1) auch Leute herum, die einen μῦθος oder eine ἱστορία erzählten, und was sie bezweckten, zeigt Plinius Ep. II 20, 1, der ein lustiges Geschichtchen von einem Erbschleicher einführt: *assem para et accipe auream fabulam.*[2] Was *fabula* dabei bedeutet und warum Dio μῦθος und ἱστορία scheidet, lehrt die römische Dichtung. Die lustige Geschichte über einen Verliebten bezeichnet sie mit den Worten *fabula quanta fui* oder wünscht *ne turpis fabula fiam,* von der vorbildlichen und ernsten Liebeserzählung sagt sie

[1] An die Aretalogen der Vergangenheit wurde ich natürlich erinnert. An einzelnen Tempeln sind sie früher angestellt, daneben blühte das freie Gewerbe.

[2] Es ist natürlich Koketterie, wenn Apuleius sein Märchen als *anilis fabula* einführt und dann doch den Esel bedauern läßt, daß er das „reizende Märchen“ nicht nachschreiben kann. Für μῦθος im Sinne von *fabula* verweist Weinreich mit Recht auf Iulian or. VII 204 A: κυνὸς ... ὥσπερ αἱ τίτθαι μύθους ᾄδοντος. Wenn es ihm freilich fraglich scheint, ob die *fabulatores* auch wirkliche Märchen erzählen konnten, weil dies doch ausdrücklich für Ammen und alte Frauen in Anspruch genommen wird, übersieht er, daß der Unterschied nicht im Stoff, sondern in der Höhe der Technik liegt. Der *fabulator* führt für Erwachsene kunstvoll aus, was Großmutter oder Kinderfrau nur ganz kurz und ohne innere Motivierung zu erzählen pflegen. Das kleine Kind verlangt noch keine Kunst und ihm hält man keinen Erzähler.

tu quoque uti fieres nobilis historia[1]; die beiden Wesensbestimmungen stehen auch bei Apuleius zueinander wie Komödie und Tragödie. Literatur ist beides. Für das ägyptische Märchen zeigt das frühe Aufzeichnen[2] sofort, daß es einen derartigen Stand der Erzähler gab; für das indische selbst die Art der Überlieferung; wir unterschieden ja zwei Hauptfassungen und in der älteren wieder zwei verschiedene Rezensionen des Schlusses, die dem Erzähler zur Auswahl gestellt werden. Ja vielleicht dürfen wir noch höher hinaufgehen. Das vedische Lied bietet nur die in Versen gesprochenen Reden, die man notwendig aufzeichnen muß; der verbindende Bericht der Handlung wird dem eignen Wort des Priesters überlassen geblieben sein. Das ist frühe Literatur, aber auch sie verlangt den Stand als Wahrer.

Die schlichteste Bezeichnung der Erzählung ist *λόγος*. In Plautus' Persa rühmt sich der Parasit (v. 396), seinen Reichtum bilden die *Attici logi,* von denen er eine große Sammlung hat; die *Siculi logi* sind beträchtlich schlechter. Der Parasit im Stichus (v. 220) will gar eine Auktion seiner *ridiculi logi* veranstalten: eine Mahlzeit kostet jeder. So dringt auch der Begriff des *Ἰωνικὸς λόγος* in die Literatur. Solchen „ionischen Geschichten“ wird oft genug die Komödie ihre Stoffe entnommen haben; man vergleiche den ziemlich alten Prolog einer solchen bei Jouguet (Papyrus de Ghoran, Bull. de Corr. Hell. XXX, 1906, p. 103). Hermes verkündet *πρᾶγμά τι τοιοῦτον ἀγγελῶν ἐλήλυθα κατὰ τὴν Ἰωνίαν πάλαι γεγενημένον.* Die *Παρακολυμβῶσα* des Nikostratos (Anfang d. Lexikons des Photios S. 91, 26) können wir uns wiederbeleben, wenn wir das dort erhaltene Fragment *κοὐκ ἀναβεβήκει πώποτε | ἐφ' ἅμαξαν, ἀλλ' ἐφ' ἵππον* mit dem Epigramm des Asklepiades oder Poseidipp (A. P. V 209) vergleichen:

Σῇ, Παφίη Κυθέρεια, παρ' ἠόνι εἶδε Κλέανδρος
Νικοῦν ἐν χαροποῖς κύμασι νηχομένην·
καιόμενος δ' ὑπ' ἔρωτος ἐνὶ φρεσὶν ἄνθρακας ὡνὴρ
ξηροὺς ἐκ νοτερῆς παιδὸς ἐπεσπάσατο.
χὼ μὲν ἐναυάγει γαίης ἔπι, τὴν δὲ θαλάσσης
ψαύουσαν πρηεῖς εἴχοσαν αἰγιαλοί.
νῦν δ' ἴσος ἀμφοτέροις φιλίης πόθος· οὐκ ἀτελεῖς γὰρ
εὐχαί, τὰς κείνης εὔξατ' ἐπ' ἀϊόνος.

Wir müssen nur noch die böse Vergröberung des Motivs bei Aristainetos Ep. I 7 hinzunehmen: das Mädchen kommt zu dem angelnden Jüng-

---

[1] Horaz *Epod.* 11, 8; Tibull I 4, 83; Properz I 15, 24.

[2] Vgl. Erman *Literatur der Ägypter* (1923), Roeder *Altägyptische Erzählungen und Märchen* (1927). Die Aufzeichnungen gehen bis tief ins zweite Jahrtausend zurück; eine gewisse Blüte zeigt die Ptolemäerzeit (vgl. die Erzählungen der Hohenpriester von Memphis).

ling, bittet ihn, auf ihre Gewänder achtzugeben, entkleidet sich ganz unbefangen vor ihm und springt ins Meer. Ihre Reize entzünden seine Begierde, und als er beim Ankleiden ihr hilft, will er sie verführen. Aber zornig zerbricht sie ihm die Angelrute, wirft die gefangenen Fische zurück ins Meer und enteilt. Nikostratos hat das Mädchen, abweichend von der typischen Schilderung in der Komödie, als sportfrohe Jungfrau dargestellt.[1] Zugrunde liegt eine ionische Novelle.

Die Unterhaltung, die der begüterte Mann sich beim Mahl verschafft, sucht das kleine Volk sich auf öffentlichem Platz oder am Hafen. Daß solche Geschichtenerzähler in sizilischen Häfen noch zu finden seien, hatte Fr. Marx von älteren Reisenden gehört. Aber als er 1885 hinkam und sie suchte, fand er nur noch im Hafen von Catania einen Mann, der einer Schar von Matrosen, Arbeitern, Kleinhändlern u. dergl. gegen Entgelt von einem Soldo den Feuilletonroman einer römischen Zeitung vorlas. Mit Recht vergleicht Marx (Rhein. Mus. 1929, S. 426) hiermit das Wort des Plinius: *assem para et accipe auream fabulam.* Der Zusammenhang eines Erzählerstandes mit der Literatur läßt sich selbst in dem kläglichen Zerrbild nicht verkennen.

3.

Ein innerer Gegensatz zwischen der literarhistorischen und der folkloristischen Methode der Märchenforschung ist am Ende des vorigen Abschnittes wohl schon hervorgetreten. Er rechtfertigt es vielleicht, wenn ich zum Schluß auf sie, aber zugleich auch auf andere abweichende Erklärungsarten eingehe. Gerade, weil die meine mit literarischen Zwischengliedern arbeiten mußte, für die wir nur eine Möglichkeit oder Wahrscheinlichkeit nachweisen konnten, bedarf sie des Nachweises, daß die anderen Erklärungen mit unwahrscheinlicheren oder gar unmöglichen Voraussetzungen rechnen. Eine Auswahl muß man dabei freilich schon aus Rücksicht auf den Leser treffen; nicht jeder Erklärungsversuch kann aufgezählt werden[2]; ist mir ein wichtiger entgangen, bitte ich um Vergebung.

---

[1] Man sollte fast denken, daß sie in Sparta oder im Barbarenland aufgewachsen war. Weniger wahrscheinlich ist, daß der erhaltene Vers von einem rüstigen Greis der Komödie spricht.

[2] Die bis ins Altertum zurückgehende und noch in der ersten Hälfte des vorigen Jahrhunderts bisweilen auftauchende rein allegorische Deutung (die drei Königstöchter sind Leib und Seele und freier Wille oder die drei Reiche der Natur u. dgl.) zu besprechen, würde wohl zwecklos sein. Erst, wenn die allegorische Deutung sich historisch einordnen und philologisch rechtfertigen will, kann die Erörterung fruchtbar werden. Die Zurückführung der Bildwerke auf uns unbekannte Mysterien, die trotz Jahns verständigem Einspruch (in den *Archäologischen Beiträgen* 1847) ab und zu wiederauftauchte, darf ich wohl

Die wissenschaftliche Arbeit an dem Märchen von Eros und Psyche beginnt um die Mitte des vorigen Jahrhunderts mit dem in Form und Methode klassischen Aufsatz Otto Jahns in den Berichten der Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften 1851, S. 153f. Kunst und Literatur sind gleichmäßig berücksichtigt, freilich, wie es damals notwendig schien und zum Teil auch war, beschränkt auf das lateinische und griechische Gebiet, beschränkt auch auf eine bestimmte Vorstellung von dem künstlerischen Schaffen. Von Eros, dem Liebesdaimon in Platos Symposion, und von Platos freilich nur sehr bedingter Personifizierung der Seele im Phaidros schien ihm der Gedanke auszugehen. Bildliche Darstellungen des beflügelten Erosknaben und seines weiblichen Gegenbildes, der Seele als des kindlichen Mädchens mit Schmetterlingsflügeln verfolgte er bis hoch in hellenistische Zeit herauf, Darstellungen, wie beide sich verletzen und quälen, wenigstens bis in den Anfang des ersten vorchristlichen Jahrhunderts. Damals mochte also aus philosophischen Anregungen eine gelehrte und stets auf den Kreis der Gelehrten beschränkte allegorische Erzählung entstanden sein, deren Einzelzüge dann heitere Dichterphantasie ausgestaltete. Allein den philosophischen Ausgangspunkt, den Jahn noch zu brauchen glaubte, müssen wir ihm wohl bestreiten. Der Amor dieser Erzählung ist nicht der Eros Platos, der wohl die Seele zu Gott führt, nicht aber selbst Gegenstand ihrer Liebe ist; er ist völlig der bekannte Gott der alexandrinischen Dichtung, und seine Partnerin Psyche erinnert den unbefangenen Leser in nichts an die Seele, die zum Himmel emporstrebt, weil sie für den Philosophen vom Himmel stammt; sie ist das kindhafte Mädchen, das in den Wonnen und mehr noch in den Leiden der Liebe zum vollen Weibe wird. Nur ihre Liebestreue wird geschildert, und doch ist das Ziel der Erzählung: dies Menschenkind mit seinen Schwächen wird zu Gott erhoben, in Gott verwandelt. Man darf wohl fragen, wo sich in jener Zeit ein Philosoph findet, der das Erhabene und Heilige der Geschlechtsliebe oder auch nur der Gattenliebe derartig empfände, daß er sie in allegorischer Darstellung den Menschen zu Gott machen ließe; von Plato könnte er wohl am wenigsten ausgegangen sein. Das ist entweder ein religiöser, auf der im Orient weitverbreiteten Vorstellung des *ἱερὸς γάμος* beruhender, oder ein rein dichterischer, an sich freilich in dieser Formung auch befremdlicher Gedanke.

Jahn scheint diesen Mangel seiner Erklärung selbst empfunden zu haben; ganz kurz wird dies angenommene allegorische Zwischen-

---

ebenfalls übergehen. Gewiß wirken religiöse Grundgedanken auf die Erzählung und die Verwendung der Bilder mit ein, aber bestimmte Mysterien können wir bisher dafür nicht verantwortlich machen. Einer Geheimlehre verdankt das Märchen seinen Ursprung nicht.

glied[1] abgetan als immer auf den Kreis der Gebildeten beschränkter, in Anlehnung an den Seelenbegriff Platos aus poetischer Reflexion entstandener Pseudomythos, den er so spät wie möglich ansetzt, etwa in der Zeit des Meleager von Gadara. Wir werden, nun uns die Existenz dieses Mythos und seine Bekanntschaft in weitesten Kreisen, besonders auch der Frauen, durch die Kleinkunst schon für das dritte Jahrhundert v. Chr., also für die Blütezeit der alexandrinischen Poesie, bezeugt ist, wohl besser tun, an das Werk eines bedeutenden Dichters zu denken.

Einen durchaus abweichenden Weg schlug wenige Jahre später Ludwig Friedländer ein[2], der vermöge der erstaunlichen Weite seiner literarischen und ästhetischen Interessen ganz anders auch mit der heranwachsenden Germanistik und besonders mit den Arbeiten der Brüder Grimm und Mannhardts vertraut war. Vom Stoff ging er aus, nicht von irgendwelcher Göttervorstellung, sei es des Eros, sei es der Psyche; eine Herleitung aus der Philosophie schien ihm von Anfang an unmöglich. Von dem Geschehnis, und zwar von seinen Einzelzügen müssen wir ausgehen. Es sind ja lauter Märchenzüge, die wir in ihnen antreffen: der verwunschene Prinz, der zum Ungeheuer geworden ist, dem man die Königstochter aussetzt, die Ehe zwischen Menschenkind und Zauberwesen, die nur solange Zeit bestehen kann, als der eine Teil nicht den andern in seiner wahren Gestalt erblickt, Ungehorsam, Reue und Irrfahrt der neugierigen Gattin, selbst das Niedersteigen ins Totenreich, um das Wasser des Lebens zu holen — das alles kehrt ja in den Märchen der verschiedensten Nationen wieder, selbst die der Psyche gestellte, scheinbar unlösliche Aufgabe, einen großen Haufen ungleichartiger Körner in kurzer Zeit auseinanderzulesen. Nichts anderes als solch ein uraltes, den meisten Kulturvölkern gemeinsames Märchen vom verwunschenen Prinzen und der schönen Königstochter liegt der Erzählung zugrunde, nur hat es Apuleius selbst mit jener gelehrten allegorischen Dichtung von Eros und Psyche, die Jahn aus der bildenden Kunst nachgewiesen hat[3], verwoben, die handelnden Personen

---

[1] Ich habe dies Zwischenglied nie Jahn abgesprochen, wie R. Förster (*Philologus* LXXV, S. 148, Anm. 117) nachdrücklich behauptet hat; er scheint zwei Seiten meines Büchleins (I) überschlagen zu haben, gibt aber selbst keine nähere Vorstellung von diesem Zwischengliede. Über seine Plato-Interpretation in den beiden inhaltlich fast gleichen Festvorträgen, *Eros* 1893 und *Psyche* 1905 (vereinigt in seinem Buche *Das Erbe der Antike* S. 15 u. 83) habe ich in dem Büchlein S. 73f. gehandelt.

[2] Zunächst in einem Vortrag im Kreis Königsberger Kollegen und in lokalen Veröffentlichungen, später aufgenommen in seine *Sittengeschichte Roms* in Band IV der zehnten, von O. Weinreich besorgten Auflage, S. 89f.

[3] Die Doppelheit in Jahns Erklärung mußte auch Friedländer mitmachen; die Bedenken, die ich gegen Jahn erhob, treffen also auch ihn, ja sie ver-

zu Göttern gemacht und zugleich durch den künstlich gehobenen Stil das Ganze kläglich verdorben.

Die beiden zeitlich einander so nahestehenden Lösungsversuche, die in vielem übereinstimmen, stehen sich in der Grundanschauung diametral entgegen. Die weitere Wirkung hatte jedenfalls Friedländer, zumal seine Beweisführung sich nicht nur an klassische Philologen und Archäologen wendete, sondern jeden zur Teilnahme heranrief, der für Volkserzählung und besonders Märchen irgendwelches Interesse hatte. Von der schriftstellerischen Tätigkeit und Person des Apuleius sich eine Vorstellung zu bilden, hielt man für überflüssig. Man nahm, was man aus einer Anzahl ähnlicher Märchen als Vorlage des Apuleius rekonstruieren zu können glaubte, bisweilen sogar, um daran zu erweisen, wie sinnlos das Volksmärchen die verschiedensten Motive durcheinanderzuwirren liebe.[1] Das Alter der Überlieferung des Märchens ward ferner so wenig berücksichtigt, daß Friedländers Behauptung, die dem Apuleius ähnlichste Form des Märchens biete die indische Erzählung von der Tochter des Holzhauers, noch jetzt gern wiederholt wird, wiewohl diese erst im vorigen Jahrhundert aus dem Volksmunde aufgezeichnet ist und nur eine Anzahl ganz äußerlicher Züge mit dem Psychemärchen gemein hat[2], im Gedanken aber weit abweicht.

Das große Bedenken, das auch Friedländers Erklärung, so gewiß sie einen Teil des Richtigen in sich trägt, noch immer erweckt, liegt in der rein äußerlichen Verbindung zweier verschiedener Erklärungsarten, der Annahme einer künstlichen philosophischen Allegorie, die unbewiesen und unbeweisbar ist und mir von Anfang an unmöglich schien[3] — neben

---

stärken sich erheblich. Ich wenigstens kann mir kein Bild davon machen, wie nach ihm Märchen und allegorische Dichtung zusammengewachsen sein sollen, was dieser und was jenem gehört. Dies zog einen anderen Fehler nach sich, in den Friedländer die gesamte Märchenforschung mit sich riß: er ignorierte völlig die Illustrationen zu der bei Apuleius vorliegenden bzw. ihm weit vorausliegenden Fassung seines Märchens in der hellenistischen großen und kleinen Kunst. So konnte die sehr anspruchslose Sammlung von Erzeugnissen der ägyptisch-hellenistischen Kleinkunst, die ich in den *Sitzber. der Heidelberger Akademie* 1914, Abh. 12 bot, für Weinreich (Friedländer *Sittengesch.* Aufl 9. u. 10, S. 131) und selbst für V. d. Leyen (*Aufsätze E. Kuhn gewidmet* S. 410, Anm. 1) überraschend kommen, während sie doch nur in die breiteste Volkskunst verfolgte, was im Grunde schon aus Jahns, jedenfalls aber aus M. Collignons Zusammenstellungen (vgl. oben S. 47, Anm. 1) zu gewinnen war.

[1] Daß erst Apuleius den Sinn in sein Märchen hereingebracht habe, ward dabei einfach vorausgesetzt.

[2] Daß diese gemeinsamen Züge sich zum Teil aus der Natur des Stoffes erklären, ward nicht in Rechnung gebracht.

[3] Die gleichgültigen Einzelzüge bei Apuleius wie Consuetudo, Tristitia und Sollicitudo als Dienerinnen der Venus lasse ich dabei unberücksichtigt.

Eros als Liebesgott ist für Venus, und gar für Venus als böse Schwiegermutter, in einer Allegorie kein Platz —, und eines freien Phantasiespiels, das mit den mythologischen Bezeichnungen der Personen gar nichts zu tun haben soll. Jahn, der den Gedanken an die Spitze stellte und den Inhalt sich aus ihm entwickeln ließ, war hierin zweifellos glücklicher gewesen. Nur die Beschränkung allein auf die griechische Gedankenwelt nötigte ihn, eine ungenügende Herleitung des Gedankens zu geben und hierdurch der eigenen Erklärung einen dualistischen Zug zu geben. Von einer Berichtigung dieses Fehlers hätte die philologische Erklärung ausgehen und dazu die Märchenforschung benutzen sollen.

Sie hat das bisher nur in recht unvollkommener Weise geleistet. Wohl begegnen Hinweisungen auf einen religiösen Gedankenkern in einzelnen Behandlungen des Märchens. Apuleius selbst gab in dem weiteren Verlauf seiner *Milesia* ja Anlaß, an die Mysterienreligionen der hellenistischen Zeit zu denken, und wertvolle Anregungen hätte auch des Theologen Heinrici in der Ausführung freilich oft anfechtbarer Aufsatz in den Preußischen Jahrbüchern XC, 1897, S. 390f. bieten können, der auf die religiösen Vorstellungen des Gnostizismus, auf die Psychebilder, die in den römischen Katakomben schon im ersten Jahrhundert n. Chr. beginnen[1], kurz auf die religiösen Elemente des Märchens, die jahrhundertelang so stark hervortreten, verwies. Für die berufsmäßige Märchenforschung bot diese Zeit offenbar schon zu wenig Interesse, und die Forderung, nach einem Sinn des Märchens zu suchen, war ihr nicht genehm. Aber auch die Philologie nahm an der Tatsache, daß Darstellungen aus diesem Märchen in der Grabkunst für Heide und Christ durch fast ein halbes Jahrtausend das Bekenntnis zu dem Glauben an die Unsterblichkeit enthalten, keinen inneren Anteil. Wer auf diese Gebiete vorzudringen versuchte, verfiel dem Spott als „Mystiker“ und wird ihm wohl noch längere Zeit verfallen bleiben. Er ist ja so billig!

Die Märchenforschung, von der ich leider nur einen recht bescheidenen Teil kenne, scheint zunächst auf dem von Friedländer gewiesenen Weg weiter gewandert zu sein. So versucht noch Von der Leyen in der ersten Auflage seines bekannten und durchaus dankenswerten Abrisses „Das Märchen“ (1909) uns das Heranwachsen der Erzählung aus ihren verschiedenen Elementen zu erklären; er scheidet deren fünf. „Die Einleitung ist sonst ein Märchen für sich: eine Königstochter wird einem Ungeheuer, meist einem in eine Schlange verwandelten Menschen, vermählt und erlöst das Ungeheuer, das vor ihr alle Bräute in der Braut-

[1] Wilpert *Malereien der Katakomben Roms,* Textband S. 22. Von Zweifeln, ob man nicht seine Datierungen um einige Dezennien herabdrücken müsse, habe ich durch Bekannte gehört, wage aber natürlich selbst nicht zu urteilen.

nacht zerriß.[1] Dann erscheinen Teile des Märchens von den neidischen Schwestern, die der glücklicheren Schwester ihr Glück stehlen wollen. Hieran schließt sich das alte, früher auch einmal selbständige Traummärchen vom verschwundenen Geliebten an. Darauf geht die Erzählung in das Märchen von den unlösbaren Aufgaben über, die so gern dem braven, von den bösen Schwestern mißhandelten Mädchen zugemutet werden. Das Ende ist eine Höllenfahrtsgeschichte, die unverkennbar an unser deutsches Märchen von Frau Holle erinnert und damit zum drittenmal auf die neidischen Schwestern im Märchen deutet. Diese fünf Stoffe sind unentwirrbar durcheinander gewirrt. Also schöpfte Apuleius wirklich aus Volksmund. Die Allegorie[2] brachte erst er ungeschickt herein. Da das Märchen vom erlösten Unhold und das von dem entschwundenen Geliebten vielleicht indisch sind, ist indischer Einfluß möglich. Statt der Unterweltsfahrt bieten die europäischen Volksmärchen, die dem des Apuleius ähnlich sind, eine andere, zweifellos echtere Fassung. Den verschwundenen Geliebten sucht die Braut die ganze Welt durchwandernd und findet ihn endlich im Begriff, sich mit einer anderen zu vermählen. Durch Geschenke, die sie unterwegs erhalten hat, bestimmt sie diese Braut, zu gestatten, daß sie vorher drei Nächte bei dem Bräutigam schläft, und erweckt dabei in ihm die Erinnerung an sie. Das ist nach Von der Leyen der ursprüngliche Schluß. Den Beweis soll eine Erzählung des Saxo Grammaticus (13. Jahrh. n. Chr.) bieten. Die Königstochter Syritta will nur dem Freier als Gattin folgen, der es über sie vermag, daß sie seinen Blick erwidert. Das gelingt keinem, auch nicht dem Otherus. Selbst als er sie zweimal aus der Gewalt übermenschlicher Wesen befreit hat, sieht sie ihn nicht an, so sehr er bittet. Sie selbst gerät dann in Not und Elend und kommt wandernd zur Mutter des Otherus. Dieser gibt vor, mit einer anderen Hochzeit zu machen, Syritta muß in der Brautnacht am Lager die Kerze halten, die bis in ihre Hand niederbrennt. Als Otherus ihr befiehlt, auf ihre Hand zu achten, schlägt sie die Augen zu ihm auf, er erkennt ihre unendliche Liebe, die Scheinhochzeit hat ein Ende, er hat sich die Geliebte zum Schluß doch noch erobert." Könnte ein ähnlicher Schluß wirklich am Ende des Psychemärchens stehen? Einen Vergleichspunkt finde ich überhaupt nur im Anfang in dem Spritzen des warmen Öltropfens auf die Schulter des Gottes und dem Herabrinnen der Wachstropfen in Syrittas Hand.

---

[1] Das Ungeheuer der Orakelverse derartig mit Eros zu identifizieren und ihn durch Psyche erlösen zu lassen, haben wir kaum das Recht, noch weniger zu behaupten, daß er alle früheren Bräute zerrissen und gefressen hat!

[2] Sie hängt an den Namen Cupido und Psyche, deren Verbindung bis in den Anfang hellenistischer Zeit durch die Kunst bezeugt ist.

Von der Leyen hat später dann in den Heften für Bayrische Volkskunde 1914, S. 60f. eine einheitlichere, aber ganz anders, nämlich psychologisch, orientierte Erklärung bevorzugt: das ganze Märchen hat sich aus dem Motiv entwickelt, daß es Psyche verboten ist, nachts den Geliebten zu sehen; ein solches Verbot komme schon in einem indischen Liede des Ṛgveda vor. Er könne es sich nicht anders erklären, als geschaffen aus den Erlebnissen des Traumes. Im Traume glaubt man, den Geliebten zu besitzen und zu genießen, wenn man erwacht, ist er entschwunden. Da nun auch die Wanderungen und die unlösbaren Aufgaben nach seiner Überzeugung zuerst im Traum erlitten und gestellt sind, und da auch der Zug, daß ein Wesen stürzt und fällt und in namenlos schöner Umgebung wieder zu sich kommt, traumhaft sei[1], so sei er überzeugt, daß die wichtigste Motivreihe nichts anderes war als eine Aneinanderreihung von Erlebnissen und Empfindungen des Traumes, und daß an diese dann sich Züge aus anderen Märchen anschlossen.

Nicht allzuweit entfernt sich hiervon die Erklärung, die der geschätzte Forscher in der dritten Auflage des erwähnten Buches (1925) nach einer sehr liebenswürdigen Kritik an meinen Vermutungen S. 108 bietet. „Darf man die Geschichte von Amor und Psyche als Märchen auffassen und entwickeln, so wäre ihr Ursprung doch wohl das Motiv vom übertretenen Verbot, und an dies eine Traummotiv würde ein Erzähler andere Traum-

[1] Schon ob ich das Übertreten des Verbots ein Traummotiv nennen kann, würde mir zweifelhaft sein, noch mehr, ob ich unter dieser Bezeichnung das Stürzen von der Klippe, das Erwachen in wunderlieblicher Umgebung und gar den Zauberpalast mit ihm verbinden darf. Den Falltraum, die bekannteste Art des Angsttraumes, müßte ich zunächst wohl davon sondern. Ich habe ihn in einer jahrelangen Krankheit als Kind oft erlebt; sein Ende und natürlicher Abschluß war immer das Erwachen unmittelbar vor dem Aufprall, wie die verwandte Vorstellung, daß man ermordet wird, in der Regel mit dem tötlichen Stoß schließt; der Fall, daß ein Versetzen ins Wunderland, eine Himmel- oder Höllenfahrt anschließt, wird nur selten eintreten. Solche Träume stehen im allgemeinen für sich; ein Erzähler kann sie mit bestimmter Absicht verbinden; naive Bildkunst ebenfalls. Die Marterln in unserem Alpengebiet lassen ja den Abstürzenden unmittelbar in Himmel oder Hölle fallen, und ein Dorfprediger kann das schildern; aber das sind keine Träume. Nun gar der von einem Hain umgebene Zauberpalast ist zwar uns eine traum- oder märchenhafte Vorstellung, dem Orientalen und dem Griechen ist sie für seine Gotteswesen ganz selbstverständlich und die Ergänzungen des Śatapatha-Brâhmanas zu dem vedischen Liede kennen sie schon. Der Einwand, daß sie auch hier ursprünglich auf Traumvorstellungen beruhe, würde nicht viel helfen; für das Märchen brauchten sie es eben nicht. Zum Märchen werden könnte der Traum überhaupt ja nur durch die wache Tätigkeit des Erzählers, und was dessen schaffende Phantasie angeregt haben kann, können wir nie erraten. Eine wirkliche Erklärung des Märchens bietet mir die Annahme eines Traumes so wenig wie die Annahme einer krankhaften, zeitweiligen oder dauernden Lähmung der Verstandestätigkeit bei dem Erzähler.

motive gereiht haben: die Bedrohung mit der Ehe mit einem schlimmen Unhold, das Schweben auf den Fittichen des Zephirs in die Tiefe, das Erwachen im lieblichen Hain, das nächtige, wunderreiche Leben im Palast, die Qualen nach dem Verlust des Geliebten, die mühseligen Wanderungen, das befreite Aufatmen am Ende. Wo und wann sich das Märchen vollendete, ist nicht zu sagen, einige Züge weisen auf indische Herkunft, die verlockende Ausmalung erinnert eher an Tausendundeine Nacht, und da eine Quelle dieses Märchenstromes schon im alten Ägypten floß, mag sich eben dort dies und jenes Motiv des Märchens ins Mythische gesteigert haben, waren doch die Wanderungen und Qualen der Seele im Traum das Thema mancher Mysterien (?)."

Bedenklicher noch scheint mir eine frühere Erwähnung (S. 58), die das altindische Vorbild schon nennt: „Durch mühselige Wanderung straft das Märchen auch Frauen und erprobt ihre unendliche Geduld. Von diesen Frauen wird nun meist gesagt, daß sie den Geliebten verloren, weil sie ihn beleuchtet oder weil sie ihn in seiner unverhüllten Gestalt betrachtet haben. Das heißt doch, wenn wir die Märchenmotive in Traummotive zurückverwandeln: sie besaßen den Geliebten in der dunklen Nacht, beim hellen Tag entschwand er ihnen; oder der Geliebte zeigte sich ihnen im Traum, und wie sie erwachten, war er verschwunden. Dies ursprüngliche Traummotiv wurde mißverstanden und merkwürdig und tief weitergebildet: im indischen Märchen darf Purūravas die himmlische Urvaśī nicht nackt sehen[1], die Ghandarven aber lassen es blitzen in der Nacht, so daß er wider seinen Willen die Geliebte erblickt und verliert; im römischen Märchen des Apuleius beleuchtet Psyche den Amor, er erwacht, weil die Tropfen auf ihn fallen, und sie verliert ihn."

Das könnte bestenfalls für mich eine Art naturwissenschaftlicher Erklärung des Körpers eines Märchens, also seiner Handlung, ergeben und entspricht mir zu wenig der Definition, die Von der Leyen selbst früher von dem ursprünglichen Märchen als Organismus und Kunstwerk gegeben hat (oben S. 42, A. 3). Nach der Seele, dem Lebenskern, wie ich sagte, der dem Schöpfer bewußt oder auch unbewußt vorschwebenden Idee, sollen wir gar nicht fragen. Ich gestehe gern, unmodern genug zu sein, noch heute in dem Idealbild des kampffrohen Dorerstammes (oder nur eines seiner Zweige), dem der jugendliche v. Wilamowitz den Ausdruck gab „Mensch gewesen, Gott geworden, Mühen erduldet, Himmel erworben" mehr für das Verständnis des Heraklesmythos zu finden als in den derben märchenhaften Einzelzügen, die sich ihm begreiflicherweise beigemischt haben.

[1] Dies ist als „ursprüngliche Fassung" in der Tat von einzelnen Märchenforschern vermutet worden, verstößt aber gegen Wortlaut und Sinn des altindischen Textes, über den wir niemals herauskommen werden.

Darin liegt freilich schon, daß ich der einfachen Aufzählung der Motive[1] noch ablehnender gegenüberstehe; sie scheint mir nicht einmal eine Erklärung, sondern bestenfalls eine Aufzählung der Glieder des Märchens zu bieten. Nicht ihren Nutzen an sich bestreite ich, wohl aber, daß sie je erreichen kann, was sie zunächst versprach und erhoffte. Sie geht ja von dem Volksmärchen aus, der nur mündlich verbreiteten, vielgestaltigen und wandlungsfähigen Form einer an sich schon schwer zu umgrenzenden Gattung. Sie soll nach dieser Ansicht das Märchen in seinem Werden und Wachsen bieten, aus ihr muß die Bestimmung seines Wesens genommen werden. Schon diese Wesensbestimmung scheint mir willkürlich; der nicht von mir zuerst erhobene Einwand, daß sich bei näherer Analyse unsere sogenannten Volkslieder zum großen Teil als „zersungene“ Kunstlieder erweisen lassen, muß bedenklich stimmen. Es handelt sich bei ihnen um weit kürzere Zeiträume, und mit dem Übergang von einem Volk zum anderen brauchen wir wenig zu rechnen. Wenn ich bei dem Liede mit seiner strengen Bindung der Form nicht schließen darf, die einfachste oder uns befremdendste müsse die ursprünglichste sein, so wird für den prosaischen Stoff dieser Schluß noch viel weniger berechtigt erscheinen. Hier wie dort werden neben willkürlich verkürzten willkürlich aus anderen Märchen erweiterte Fassungen stehen[2], Volkstum, Individualität des Erzählers, Zusammensetzung seiner Hörerschaft, Zweck, den er erreichen will, werden seine Erzählungen noch viel stärker beeinflussen. Aus lauter zeitlos überlieferten Variationen die Urform eines Märchens, sagen wir auch nur innerhalb einer Völkerfamilie wie der indogermanischen, herstellen zu wollen, scheint mir von vornherein in der Regel aussichtslos.[3] Und doch strebt die Phantasie unserer Märchenforscher bisweilen noch darüber hinaus und möchte bis in die Kinderzeit der Menschheit vordringen und jene „Lust zu

[1] Die Art dieser Forschung und ihre Gefahren sind wohl im Laufe der Darstellung genügend hervorgetreten. Wie seltsam weichen doch die Vorstellungen und Bezeichnungen schon des ersten Motivs (das erlöste Ungeheuer, der unsichtbare oder der Tierbräutigam) voneinander ab, und wie wenig entsprechen sie alle dem Sinn des ganzen Märchens, der sich aus der literarhistorischen Forschung klar ergibt! Zu ihm paßt keine; das Märchen verliert allen Sinn. Vom Grundstock der Erzählung, nicht von dem jetzigen Anfang muß die Erklärung ausgehen. Er beginnt mit der Vereinigung des Paars im Götterpalast. Sie mit griechischen Erzählungsmotiven herbeizuführen — erst der Grieche bringt ja den Eros herein —, konnte nicht restlos gelingen. Aber nicht an der Vorgeschichte, sondern an dem Grundsinn des Ganzen, seinem religiösen Kern, hängt sein wunderbares Fortleben bis in die spätantike Grabkunst und in seiner Heimat bis in die moderne von Prof. Zimmer erläuterte Dichtung Tagores.

[2] An Epos und Sage brauche ich nur zu erinnern.

[3] Ähnlich skeptisch äußert sich Tegethoff (a. a. O. S. 101 f.) über die Ergebnisse einer Suche nach Entstehungsort und Zeit (unter Berufung auf Bédier *Les fabliaux* p. 243); über die Urform freilich fällt er ruhig ein sicheres Urteil.

Fabulieren", zu Schaffen (ποιεῖν) aus Mangel an Unterscheidungsvermögen zu erklären: man verwechselt noch Traum und Wirklichkeit. Nur in den ganz seltenen Fällen, in denen ein leitender Gedanke in dem Märchen trotz all seiner Wandlungen erkennbar ist und in denen wir außerdem mehrere Entwicklungsformen zeitlich und örtlich festlegen und die Umbildungen des leitenden Gedankens bei Völkern verfolgen können, deren geistige Entwicklung uns einigermaßen bekannt ist, sind die Voraussetzungen für ein immer nur teilweises Gelingen gegeben. Darin, daß das Psyche-Märchen zu dieser kleinen Zahl gehört, liegt seine Bedeutung für die Märchenforschung, aber gerade es scheint mir den Beweis zu bieten, daß der Stoff allein und seine Zerlegung in bestimmte Typen und Motive eine wirkliche Entwicklungsgeschichte niemals geben kann. Das hat, wie ich glaube, die bewundernswert fleißige, des Scharfsinns durchaus nicht entbehrende, im Eingang (S. 42) genannte Arbeit Tegethoffs dargetan. Mehrere Hundert Märchenfassungen werden hier aufgezählt, die etwas mit dem Psyche-Märchen gemein haben, aber der Rekonstruktionsversuch leitet die ältestbezeugte Fassung aus einer ganz jungen und wertlosen her.

Da ich voraus weiß, daß eine ganze Schule von Forschern hiergegen leidenschaftlich Einspruch erheben muß, bitte ich, was ich meine, noch etwas breiter darlegen zu dürfen. Für mich muß der Ausgangspunkt der Betrachtung bei dem Märchen*erzähler* liegen, entsteht doch ein Märchen so wenig von selbst wie ein Lied oder ein Gemälde. Märchenerzählen ist ein Handwerk oder Gewerbe[1], in seiner höchsten Vollendung eine Kunst. Man könnte die alte Rhapsoden- oder die Spielmannskunst vergleichen, aber die Beispiele, die sie bieten, würden örtlich und zeitlich zu eng beschränkt und selten klar faßbar sein. So nehme ich lieber eine bildende Kunst, die Wandmalerei, zum Vergleich, weil ein feines Buch und eine gedankenreiche Rezension mir gerade in die Hände gekommen sind, Ludwig Curtius, „Die Wandmalerei Pompejis" und seine Rezension durch Friedr. Koepp, Götting. gel. Anz. 1930 S. 67f. Die einheitlichen Schöpfungen wirklicher Künstler — es sind sehr wenige — lassen wir dabei beiseite und nehmen nur den handwerkmäßigen Betrieb und Gegenstände, die mehrfach behandelt sind. Da sehen wir, wie je nach den verschiedenen Ateliers und Vorlagebüchern derselbe Stoff erweitert oder verkürzt wird, Figuren aus der einen Darstellung in die andere übernommen oder aus freier Erfindung nach Laune hinzugefügt werden, ohne organisch hineinzugehören; die Themata, ja selbst die Art der Darstellung sind gegeben, aber der sie wiederholende Artist schaltet doch auch wieder mit starker Freiheit; ein bestimmtes Original liegt

[1] Natürlich kann man ein solches auch aus Liebhaberei ohne Rücksicht auf den Erwerb treiben.

zugrunde, aber es mit Sicherheit zu rekonstruieren sind wir selten imstande.[1] Was wir hier auf einem zeitlich und örtlich ganz eng begrenzten Gebiet beobachten, muß sich bei der nach beiden Hinsichten unendlich weiteren Forschung nach dem Märchen, das wie alle Wortkunst noch viel freier ist, ins Unberechenbare steigern, zumal unsere „Volksmärchen" seit vielen Jahrhunderten nicht mehr von Artisten, sondern von Dilettanten betreut werden, deren unfreiwillige Fehler und Irrtümer sich zu den Willkürlichkeiten der früheren Artisten fügen. Gewiß sind wir glücklich und dankbar, daß so viel verschüttete alte Dichtung und Kunst uns wieder erschlossen ist; wir gewinnen die Ahnung eines früheren unendlich größeren Reichtums. In ganz vereinzelten Fällen, wo die Überlieferungsgeschichte ein paar feste Punkte bietet, können wir auch ein antikes Kunstwerk einigermaßen rekonstruieren, wie etwa ein von einem Schriftsteller beschriebenes und datierbares Bild der Großzeit nach seinen untereinander verschiedenen Wiederholungen in Pompeji, selbst dann freilich nicht mit voller Sicherheit. Wo diese Anhaltspunkte fehlen, bleibt die Rekonstruktion der Urform eines jetzt weit verbreiteten Märchens notwendig ein Traum — ich möchte fast mit Moltkes berühmten Worten hinzufügen: „und nicht einmal ein schöner Traum". Wo es keine Geschichte gibt, gibt es auch keine Kunstgeschichte und keine

[1] Was wir in Pompeji auf einem eng beschränkten Gebiet verfolgen, gilt ebenso von den Darstellungen des Psychemythos. Da zeigt uns ein Ringstein aus der Sammlung von Dr. P. Arndt in München (Fig. 9), wie ein reifer, nackter Jüngling, durch kleine Vogelflügel als Eros gekennzeichnet, einen Thyrsos in der Hand, ein eben aus dem Schlummer auffahrendes nacktes Mädchen von reifen Formen beschleichen will, das durch den steil aufragenden Schmetterlingsflügel als Psyche gekennzeichnet ist. Kein Zweifel, die Vorlage war Dionysos die Ariadne beschleichend. Der Typus ist willkürlich in das Eros-Märchen übertragen. Und eine ähnliche Darstellung erwähnt Collignon Nr. 181: Eros hält einen Thyrsos über die schlafende Psyche. Eine Statuette im Pelizaeus-Museum zeigt Eros mit dem Epheukranz des Dionysos (Fig. 8). Die Vertauschung geht weiter: zu der bekannten Darstellung des Eros auf einem von zwei Psychen gezogenen Wagen, bildet ein Gegenbild: Dionysos auf einem Wagen von zwei Psychen gezogen (Jahn *Archäol. Beiträge* 187). Hier ist der Gang der Entwicklung vollkommen klar, in anderen Fällen bleibt er völlig dunkel. Stellt das von Wolters *Arch. Zeit.* 1884 Taf. 1) veröffentlichte Bronzerelief wirklich Eros gerade mit Psyche dar? Das voll entwickelte, reife Mädchen mit den starken Vogelschwingen weicht weit von ihrem Typus ab; daß in einer Wiederholung Eros eine zärtliche Geste macht (Förster *Philologus* LXXX S. 844), beweist für den Ursinn nichts; der einigermaßen ähnliche etruskische Spiegel (Gerhard Taf. 331) meint sicher nicht Psyche; die von mir (*Die Göttin Psyche* Taf. 1) veröffentlichte Terrakottagruppe von Naukratis könnte sie meinen, wenn der Gegenstand, den das hier flügellose Weib trägt, wirklich, wie man behauptet hat, ein Fläschchen wäre; sonst weist auf Psyche garnichts. Die Möglichkeit, das eine ganz anderes meinende Darstellung nachträglich auf Psyche übertragen ist, bleibt selbst dann. Mit solchem Material kann ich nichts beweisen.

auf sie zielende Forschung. Da gilt als Losung das Wort eines großen Philologen: *est etiam nesciendi quaedam ars.*

Mag endlich am Schluß die Methode der psychologischen Erklärung der Märchen aus Traum- und Irrsinnsvorstellungen wenigstens Erwähnung finden, die z. B. von dem Schweizer Irrenarzt Franz Riklin in S. Freuds Schriften zur angewandten Seelenkunde Heft 2 „Wunscherfüllung und Symbolik im Märchen". Wien u. Leipz. 1908 auf die Dichtung des Apuleius übertragen ist. Die Schilderung der dienenden Geister in Amors Palast entlockt ihm (S. 93) den entzückten Ausruf: „Wie geisteskrank sich das ausnimmt!", die Aufzählung der Verwandlungen des Zeus den anderen: „Welch schöne Sammlung von männlichen Sexualsymbolen! Apuleius scheint es gewußt zu haben." Irgendwelche Anschauung von der Persönlichkeit und Art des Rhetors fehlt völlig, und daß eine solche Aufzählung der Zeus-Mythen schulmäßige Übung ohne allen Nebensinn ist (vgl. etwa Anth. Pal. IX 48), braucht nicht zu verhindern, daß sie als eine Art Leitfaden der „Sexualsymbolik" gedeutet werden kann. Ausdrücklich wird festgestellt (S. 4), daß es zur Erforschung der Märchen im psychologischen Sinn nicht nötig sei, zuerst ihren historischen Stammbaum (also ihre Entstehungsgeschichte) kennen zu lernen; suggestive und autohypnotische Wirkungen, Prozeduren und Anschauungen von gleicher Art könnten bei Völkern vorkommen, die weder geographisch noch historisch noch durch Abstammung miteinander verbunden sind. Nur die psychische Grundlage ist überall dieselbe, und wie sie zu jeder Zeit und an allen Orten suggestive und hynotische Erscheinungen hervorbringt, produziert sie ebenso allgemein eine Symbolik, die hauptsächlich vom Unterbewußten aufgebaut wird und sich im Märchen als primitiver dichterischer Produktion, im Traum und in der Psychopathologie wiederfindet.

Hier ist wenigstens anerkannt, daß die beiden Erklärungsweisen einander ausschließen. Ich kann mir von einer Verbindung beider einen wirklichen Gewinn für keine von beiden versprechen.





1

2

3

4

5

(Angaben zu den Abb. s. S. 87)

Tafel II

6

7

8

9

10

11

12

13

14

Tafel IV

15



16



ANGABEN ZU DEN ABBILDUNGEN

TAFEL I

1: Abschied. Sammlung P. Arndt, München.

2: Wiedervereinigung. Sammlung Bircher, Kairo.

3: Dasselbe. Pagenstecher, Griechisch-ägyptische Sammlung Sieglin, Bd. III, S. 80, Fig. 95.

4: Dasselbe. Museum zu Alexandria. Katalog S. 64, Nr. 1432.

5: Dasselbe. Psyche schwingt triumphierend das Büchschen. Pagenstecher, Sammlung Sieglin S. 81.

TAFEL II

6: Vergöttlichung. Kanne im Museum zu Kairo, Generalkatalog LVI, S. 53, Nr. 26275; vgl. Edgars Beschreibung: On one side of body Eros, winged and naked, is represented descending to right; in his right hand he holds a vessel into which he is pouring from a jug. Facing him kneels Psyche with one knee on ground; she has butterfly wings and wears a chiton with a girdle over she apoptygma; her right arm is extended towards Eros and in her left hand she holds a vase (?).

7: Dasselbe mit leichten Abweichungen, Rückseite zu 6. Der schwebende Eros hält in der ausgestreckten, von dem Flügel sich kaum abhebenden Linken einen Henkelkrug, aus dem er in ein Gefäß gießt, das er mit der Rechten über seinen Leib weggreifend hält; es scheint von muschelförmiger Gestalt. Vor ihm Psyche, das rechte Knie auf den Boden aufgestützt; das linke scheint noch im Erdboden versunken. Die Köpfe beider schauen geradaus, wie auch in 6 (ägyptischer Stil). Ich deute: Eros bringt der aus dem Luftschacht auftauchenden Psyche den Trank der Unsterblichkeit.

8: Eros mit Epheukranz. Hildesheim, Pelizaeus-Museum.

9: Eros Psyche beschleichend, Ringstein (aufs Doppelte vergrößert). Sammlung P. Arndt.

10: Wiedervereinigung. Sammlung Bircher in Kairo.

11: Psyche mit dem Fläschchen (Schönheitszauber?). Sammlung Bircher. Sehr verbreiteter Typus, vgl. Pagenstecher a. a. O. S. 85, Abb. 101, Wilh. Weber, Die ägyptisch-griechischen Terrakotten 358. 359.

12: Eros mit dem Fläschchen (aus dem Nachlaß Th. Schreibers, jetzt vielleicht im Dresdner Albertinum). Ebenfalls sehr verbreiteter Typus, vgl. die Karlsruher Tonflasche H. 810 und die Berliner, W. Weber a. a. O. Taf. 29, Nr. 308.

TAFEL III

13: Psyches Fahrt in den Hafen. Sarkophag aus dem Palazzo Vaccari. Rom.

14: Eroten und Psychen um den Guten Hirten. Sarkophag im Lateran.

TAFEL IV

15: Psyche von Eros geführt. Marmorrelief im Mithraeum zu Capua.

16: Farbiges Kultbild in der Krypta dieses Mithraeums; stilistisch zu vergleichen mit der Schlußvignette des Textes.

Schlußvignette: Verwundung des Eros. Sammlung Sieglin; Pagenstecher, Sitzungsber. d. Heidelberger Akad. 1911, Abh. 9.

EROS UND PSYCHE BEI DEN KABYLEN

VON *OTTO WEINREICH* IN TÜBINGEN

Eine sonderbare Laune der Tyche, die bekanntlich auch bei der Arbeit der Gelehrten keine kleine Rolle spielt und ihm Langgesuchtes heimtückisch vorenthält oder ihn Unerwartetes plötzlich irgendwo finden läßt, hat mich, just als ich die Korrekturbogen von Reitzensteins Aufsatz in diesem Heft zur Post gebracht hatte, den zweiten Band von Leo Frobenius' „Atlantis" zur Hand nehmen lassen. Ich suchte etwas ganz anderes darin, und stieß zu meiner Überraschung auf eine Version des Amor-Psyche-Märchens, die, an sich nicht uninteressant, deshalb vor allem Beachtung verdient, weil sie im Heimatlande des Numiders Apuleius, bei den Kabylen, heute noch erzählt wird und dort von Frobenius aufgezeichnet wurde (Volksmärchen der Kabylen, Bd. II, Nr. 33 „Der Sohn des Teriel", S. 281—293). Der Band ist 1922 erschienen, also gleichzeitig mit Tegethoffs oben S. 42, Anm. 4 genanntem Buch, und ein Jahr, nachdem ich für Friedländer-Wissowas Sittengeschichte IV 89—132 verzeichnet hatte, was mir als Zuwachs damals für das Märchen bekannt war. In der Literatur über Amor und Psyche scheint diese Fassung noch nicht benutzt zu sein; auch Aly in seinem nützlichen Artikel der Realenzyklopädie XIV 278 ff. erwähnt sie nicht. Frobenius selbst weist in der Einleitung S. 2 darauf hin, daß im Erzählungsgut der Kabylen auch „alte liebe Geschichten, wie die von Amor und Psyche, von Polyphem, den Schwanenjungfrauen, den Amazonen usw. zutagetreten, und zwar ... nicht als von Fremden entlehntes Gut, sondern als genetisch mit der ganzen Fabulei Verwachsenes". Leider gibt Frobenius nicht an, ob das Stück schon von früheren Forschern, die Kabylenmärchen mitteilten, veröffentlicht wurde. Bolte, der Ztschr. d. Vereins f. Volksk. 30/32 (1922), S. 86f. und 33/34 (1924), S. 46f. die Frobeniusschen Kabylenbände anzeigt und auf bekannte Motive aus dem internationalen Märchen- und Schwankgut hinweist, zitiert die Nummer eben als Amor und Psyche, ohne andere afrikanische Fassungen zu nennen. Solche sind auch Tegethoff nicht bekannt. Da Frobenius nicht angibt, in welchem Teil der Kabylie das Märchen aufgezeichnet ist, läßt sich die größere oder geringere Entfernung von

Mdaurouch, dem alten Madaura, nicht bestimmen. Aber das ist auch nicht wesentlich; denn niemand wird annehmen wollen, daß Apuleius die *fabula* in seiner Heimat gehört haben müsse; er kennt sie schon aus der Literatur. Andererseits kann aber auch die Möglichkeit nicht bestritten werden, daß in der Provinz eine (einfachere) Form im Umlauf gewesen sein mochte. Ich komme darauf noch zurück. Wichtig ist nur, daß die heutige Fassung noch in entscheidenden Zügen mit dem Gerüst der apuleianischen zusammentrifft. Um Ähnlichkeit und Verschiedenheit klarzumachen, gebe ich teils wörtlich den Text von Frobenius (Seitenzahlen in Klammern), teils kurzes Referat und im übrigen nur wenige Bemerkungen, da die Zeit zu ausführlicher Gegenüberstellung mit noch andern Versionen nicht reicht. Die Zahlen am Rande bezeichnen Buch und Kapitel bei Apuleius, d. h. also die dort entsprechenden Handlungsstufen.

[281] „Ein Vater hatte vier Töchter." Die Abweichung — drei sind üblicherer Märchenstil — kann nicht befremden, denn gerade in den afrikanischen Märchen konkurriert vielfach die Drei mit der Vier. Das braucht nicht ägyptischer Einfluß zu sein (im alten Ägypten überwog die Vier weitaus die Drei), auch in unserem Epen- und Märchenschatz steht die Vier, als „Dreizahl mit Achtergewicht" (Olrik), neben der Drei.[1] Die jüngste Tochter ist natürlich auch hier die Heldin. Sie wünscht sich von ihrem Vater eine tanzende Taube. Als der Vater eine solche findet und sie fangen will, ertönt dreimal aus der Erde die Warnung: „Laß das!" Der Warner ist Asphor' ulehóa, der Sohn einer Teriel (ein menschenfressendes, menschenähnliches, weibliches Wesen). Sie entspricht der Venus, hat mit ihr freilich nur die Grausamkeit und Feindschaft gegen das Mädchen gemein. Asph. gibt die Taube nur her, wenn er die Tochter als Frau bekommt [283]. IV 28

Es entspricht also die aus der Erde kommende Stimme dem Orakel bei Ap., das Psyche als Gemahlin für ein Ungeheuer verlangt. IV 33

[283] „Der Vater erschrak ... 'So sollte ich meine Tochter dem Sohne einer Teriel geben?! So sollte ich meine Tochter in Gefahr bringen, gefressen zu werden?!'" Asph. schwört, das nicht tun zu wollen. „Sie soll, solange sie folgsam ist, es bei mir besser haben als bei irgendeinem Menschen." Die Art, wie die Tochter zu Asph. gelangt, gemahnt an den Europa-Mythos: Ein Kamel kommt zum Gehöft der Mädchen. Vergeblich besteigen es die drei älteren Töchter, es rührt sich nicht auf.

[284] „Die vierte kam mit ihrer Taube heran und stieg hinauf. Kaum saß die Jüngste auf dem Rücken des Kamels, so sprang das Tier auf und lief mit ihr davon."

[1] Vier Töchter in einer isländischen Version, noch mehr in einer norwegischen: *Sittengeschichte* a. a. O. 124.

v 1 „Das Kamel lief weit, weit fort und hielt nicht eher an, als bis es vor einem *großen, sehr schönen* Gehöft angekommen war. Vor dem Gehöft stand das Kamel still, legte sich nieder und gab dem Mädchen so ein Zeichen, abzusteigen. Das Mädchen stieg ab, trat mit seiner Taube v 2 in das Gehöft und fand, daß alles sehr wohl vorbereitet für sie sei, daß aber kein Mensch in der Nähe war. In dem Gehöft war alles vorhanden, was für das Leben notwendig war, und so richtete es sich das Mädchen ein.

Abends hatte das Mädchen noch Licht brennen. Es klopfte, und eine Stimme sprach: „Lösche das Licht aus!“ Das Mädchen löschte das Licht v 4 aus. Die Tür ward geöffnet. Es kam in der Dunkelheit ein Wesen herein, das das Mädchen nicht erkennen konnte, und legte sich auf das Lager neben sie, um gleich darauf einzuschlafen. Als das Mädchen morgens erwachte, war der Schlafgenosse wieder weggegangen und hatte keinerlei Spur hinterlassen, woran man hätte erkennen können, ob es ein Mensch oder ein Kamel oder sonst ein Wesen sei. Das gleiche wiederholte sich am andern Tage und ebenso am dritten und vierten ⟨man beachte wieder die Vierzahl!⟩ und immer wieder, und die jüngste der vier Töchter hatte nach Monaten noch keine Ahnung, wer es sein könne, der mit ihr nachts das Lager teile.

v 4 u. 7 Die drei ältesten Schwestern suchten lange Zeit, wo wohl ihre Jüngste geblieben sei, und soviel sie auch nach dem Hause Asphor' ulehóas fragten, so konnte ihnen doch kein Mensch Auskunft geben. Eines Tages gingen aber zwei der Schwestern ⟨merkwürdig! Warum nicht alle drei? Ist das Einfluß der lateinischen Version??⟩ weit über das Land v 8 und kamen so zu dem schönen Gehöft der jüngsten Schwester, die ihnen bereitwillig alle Räume öffnete und alle Schätze zeigte. Die älteren Schwestern sagten: „Wie ergeht es dir nun also?“ Die Jüngste sagte: „Es geht mir sehr gut. Asphor' olehóa ist sehr gut zu mir. Nur bekomme ich ihn nie zu sehen. Solange ich hier wohne, wird mir allabendlich gesagt, ich solle das Licht auslöschen, und erst dann betritt mein Gatte den Raum. Wenn ich am andern Morgen aber erwache, so ist er regelmäßig schon wieder fortgegangen.“

v 17 [285] Die Schwestern sagten: „Sei nicht töricht, sondern vergewissere dich doch einmal, was *für ein schreckliches Ungeheuer* dein Mann und der Spender all dieser schönen Schätze ist. Du brauchst nachts nur v 20 einmal dem Befehle nicht zu gehorchen. Lösche das Licht nicht aus, *sondern decke es mit einem Topfe zu.* Wenn das fremdartige Wesen dann neben dir schläft, was du an den Atemzügen hören kannst, so nimm den Topf fort, und dann siehst du das Geschöpf einmal bei Licht. Dann wirst du ja wissen, an was für ein Ungeheuer du gekommen bist.“

V 21 Nachdem die älteren Schwestern diesen Rat gegeben hatten, verließen sie ihre Schwester wieder. Die jüngste Schwester fühlte sich aber in dem großen Gehöft noch einsamer als sonst. Die erste Nacht verging wie alle bisherigen. Die junge Frau blies das Licht aus. Als sie am folgenden Morgen erwachte, sagte sie: „Nun ist mein Gatte schon wieder fort, ohne daß ich eine Spur von ihm sehen kann. Wahrlich, meine beiden Schwestern haben recht; ich muß mich einmal überzeugen, wie er beschaffen ist; ich werde verfahren, wie meine Schwestern es mir geraten haben.“ Die junge Frau stellte dann neben den Ölleuchter einen Topf. Das Licht der jungen Frau brannte abends noch, als es wie stets klopfte und die Stimme von draußen sprach: „Lösche das Licht aus!“ Die junge Frau löschte das Licht nicht aus, sondern stülpte einen Topf V 22 darüber. Asphor' ulehóa kam im Dunkeln herein. Er streckte sich auf sein Lager. Er schlief ein. Die junge Frau hörte an den regelmäßigen Atemzügen, daß ihr Gatte schlief. Vorsichtig hob sie den Topf in die Höhe und beleuchtete ihren Gatten.

Die junge Frau erschrak, so schön war Asphor' ulehóa. Noch nie hatte sie einen so schönen Jüngling erblickt. Seine ganze Gestalt war aber bedeckt mit ganz kleinen „Kinderchen“ (ein Mann erklärt, es wären Malaika gewesen, also arabisch Engel); „sie saßen immer zu zweien und waren sehr emsig mit ihren kleinen Händen.“

Auf Befragen erklärt jedes Paar, es spinne ein Kleid für Asph.s Frau, wenn sie das Licht auslöscht. ⟨Sind das die vierzehn Engel, die Schlafende bewachen? Doch wohl eher als Amoretten!⟩

[286] Als das letzte Paar geantwortet hatte, erwachte der Gatte. Asphr. sprang auf. Er fragte seine junge Frau: „Wer hat dir den Rat V 23 gegeben, das Licht versteckt zu halten?“ Die junge Frau sagte: „Den Rat haben mir meine Schwestern gegeben.“ V 24

Asph. nahm sein Kleid zusammen, öffnete die Tür und eilte von dannen. Die junge Frau sagte bei sich: „Was habe ich getan! Ich verdränge meinen Gatten, der mir immer nur Gutes getan hat! Ich will ihn aber nicht lassen. Ich will meinem Gatten folgen.“ Die junge Frau lief hinter Asph. her. Asph. ging schnell und mit großen Schritten. Die VI 1 junge Frau konnte ihm nur schwer folgen. Asph. ging sehr weit. Die junge Frau glaubte, vor Müdigkeit sterben zu müssen. Als Asph. derart sehr weit und sehr schnell gegangen war, kam er an ein großes Gehöft. Er trat an die Tür, um sie zu öffnen. Er wandte sich um. Er sah seine junge Frau. Asph. sagte: „Du folgest mir?“ Die junge Frau sagte: „Ich bin deine Frau, ich will dich nicht lassen, ich habe das Recht, dir zu folgen.“ Asph. sagte: „Ich gehe jetzt aber in dieses Gehöft, es ist das Gehöft meiner Mutter, die eine Teriel ist. Die Teriel verschlingt

alle Menschen, die in ihre Nähe kommen! Meine Mutter wird dich auch verschlingen, wenn sie dich hier sieht!"

Den Rest des Märchens referiere ich kurz. Die junge Frau läßt sich nicht abschrecken und darf nun mit hinein. Das Gehöft der Teriel entspricht dem Olymp, wo Amor zugleich mit Psyche weilt, aber ohne das zu wissen. Die kabylische Version läßt Asph. den Schützer seiner Frau sein, er verbirgt sie in einem Baum, und sie darf erst herabsteigen, als die Teriel (die fort war und erst zurückkommt, als die beiden schon da sind) geschworen hat, sie werde ihrer Schwiegertochter nichts tun.

VI 9 [288] Die Teriel gibt ihrem Sohn die Frau zur Ehe, verlangt nun aber die unlösbaren Aufgaben. Es sind, genau wie bei Apuleius, zunächst drei, nur materiell andere, und den guten Rat, wie sie glücklich auszuführen, gibt jedesmal Asph., während bei Apul. jeweils andere Berater helfen. Die Aufgaben lauten:

VI 10 1. Hof reinigen, daß kein Stäubchen bleibt.

VI 11.12 2. Sack mit Federn füllen, von jeder Vogelart je eine.

VI 13 3. Die Federn richtig allen Vögeln zurückgeben.

VI 17 Nachdem die drei Aufgaben gelöst, folgt genau wie bei Apuleius eine vierte, nun wirklich nicht gelöste! Auch bei Apul. mißlingt die vierte Aufgabe (im Kabylenmärchen soll Wasser und Milch, VI 22 die in einen Topf geschüttet ist, genau geschieden werden). Bei Apul. greift jetzt Amor ein und rettet Psyche, hier natürlich Asph., der vorher schon Helfer war. Wie bei Apul. die letzte Aufgabe Psyche vernichten sollte, so wäre jetzt die Frau das Opfer der Teriel geworden, hätte nicht Asph. sie und alle ihre Teriel-Schwestern vernichtet.

[293] Er ging dahin, wo er seine junge Frau gelassen hatte und sagte zu ihr: „Komm mit mir in unser Haus zurück. In Zukunft sollst du mich dort auch bei Tage sehen. Komm!"

Die Abweichungen — materiell andere *ἀδύνατα* — besagen wenig gegenüber der Tatsache der 3 + 1 Aufgaben[1], von denen jeweils drei gelöst und widerwillig anerkannt werden, von denen aber die vierte mißlingt. Daß im Kabylenmärchen die Hochzeit vor den Aufgaben erfolgt, ist dadurch motiviert, daß die Teriel nachher vernichtet wird, und diese Abweichung erklärt sich eben aus der Art der Mutter, die für ein *happy end* nicht geeignet ist. Bei Apul. faßt Jupiter den Entschluß, die beiden legitim zu trauen. Der Kabyle, der die Olympier ausschaltet, mußte die Teriel diesen Entschluß fassen lassen. Venus hat schließlich ja auch nachgegeben.

---

[1] Auch in modernen Formen des Amor-Psyche-Typus kommen vier und mehr Aufgaben vor, vgl. *Sittengeschichte* IV 124.

Mir scheinen die Übereinstimmungen in wichtigen Grundzügen so stark zu sein, daß ein engeres Verhältnis der Kabylenform zur lateinischen vorauszusetzen ist. Alles spezifisch Antike, aller Götterapparat, aller alexandrinischer Zierrat ist begreiflicherweise beseitigt, geblieben ist eine rein märchenhafte Grundform und zugewachsen ist wiederum begreiflicherweise das Lokalkolorit. Hätte man einem kabylischen Märchenerzähler den Apuleius übersetzt und die Aufgabe gestellt, das für seine Zuhörer Geeignete, sozusagen die allgemein menschliche Quintessenz, herauszuschälen und sie ihrem Geschmack anzupassen, so wäre das Ergebnis von der Art gewesen, wie es jetzt vorliegt.

Für die wissenschaftliche Betrachtung ist das Problem nun dieses: Beruht die heutige Fassung auf einer modifizierenden Aneignung der literarisch fixierten lateinischen Version? Solche Fälle kommen vor, Kunstgut sinkt herab und wird Volksgut; ich brauche nur an Kunstlied und Volkslied zu erinnern oder an die von Naumann nachgewiesenen Fälle, Volkstrachten u. dgl., die oft depotenziertes Kulturgut sind.[1] Ein krasses Beispiel: die Geschichte von der Hundegesandtschaft im Himmel erzählen sich auch Neger, und da tritt der „Mr. Jupiter“ auf (Bolte-Polivka, Anm. zu Grimm KHM III 555), weil die Sache aus Phädrus IV 18 stammt. So könnte es auch mit Apuleius sein.[2]

Ich lasse aber auch die andere Möglichkeit zu: eine der rein märchenhaften antiken Formen unseres Stoffes hat sich in mündlicher Tradition bewahrt, wie so viele andere antike Stoffe auch. Ich sage nicht: die Urform von Amor und Psyche. Bei der langen Vorgeschichte des Stoffes, die auch Reitzenstein annimmt, dürfen wir damit rechnen, daß es ganz verschiedenartige Fassungen gegeben haben muß, mehr oder minder geradlinige, mehr oder minder komplizierte, Mythos, Mythenmärchen oder reines Märchen, und welche dieser Formen am Anfang steht, wird wohl fraglich bleiben. Wert lege ich auf das Nebeneinander von verschiedenen Formen. Eine wahre *anus* erzählt nicht so wie die apuleianische; je nach Können und nach Geschmack der Zuhörer wird ein und derselbe Stoff anders dargeboten. Phädrus erzählt die Novelle von der Matrone in Ephesos anders als Petron, und wer in großem Ausmaß Märchentypen verfolgt hat, weiß, was da alles nebeneinander Platz hat innerhalb eines und desselben Grundstoffes.

Was die Bodenständigkeit betrifft, so denke man nur an den „Meisterdieb“ — wie lebendig ist dieses Märchen noch heute bei den Afrikanern (natürlich auch sonst überall). Und nicht aus Herodot se-

---

[1] Vgl. mein Referat *d. Archiv* 23, 321 ff.

[2] Ein Teil der italienischen und skandinavischen Versionen beruht auf gelehrter Entlehnung aus Apuleius. Vgl. Tegethoff 68, 106, 110 und meinen Bericht a. a. O. 344.

kundär herabgesunken, sondern aus von Geschlecht zu Geschlecht, von Volk zu Volk fortererbter mündlicher Tradition, die aber wieder neue Anregung und Stütze erhalten kann durch Zurücksinken von inzwischen zu „Literatur" gewordenen Fassungen ins Volksgut. An die Verhältnisse im Griechischen brauche ich nur zu erinnern: wieviel lebt dort vom alten Märchen- und Mythenstoff noch heute im Volk! So würde ich es also für möglich halten, daß eine der schlichten, antiken Fassungen von Amor und Psyche, eine reine Märchenform, sich auf dem Boden des alten Numidien in Grundzügen bewahrt und nur allmählich zur heutigen „Kabylen"-Form gewandelt hat, mit den immer erfolgenden Anpassungen an Umwelt und Vorstellungswelt des neuen Volkes. Daß Apuleius mit seiner Fassung nicht auf der schlichten *fabula*-Form beruht und sie erst auffüllt und umgestaltet, ist selbstverständlich. Er übernimmt eine hellenistische, kunstmäßig entwickelte Fassung, die auch die von Reitzenstein erkannten mythischen Züge schon enthielt. Ob diese letztlich aus Indien stammt, steht für mich hier gar nicht zur Diskussion. Ich wollte nur das Kabylenmärchen, auf das ich zufällig gestoßen war, möglichst rasch philologischen Kreisen bekanntgeben, weil es mir Apuleius näherzustehen scheint als viele andere Fassungen. Ob es aus Apuleius heraus vereinfacht ist, oder ob es (dies die andere Möglichkeit[1]) verhältnismäßig rein eine der schlicht-märchenhaften antiken Darstellungsformen dieses Typus bewahrt hat, wage ich heute nicht zu entscheiden; denn die Voraussetzung für ein bestimmters Urteil kann ich jetzt nicht aufbringen, nämlich die Lektüre der bisher herangezogenen nachantiken Märchen — und Tegethoff hat über 200 benutzt — in ihrer Gesamtheit. Denn auch für die Märchen gilt, was ein bekannter Archäologe von den Monumenten sagte: *qui unum vidit, nullum vidit; qui mille vidit, unum vidit.*

---

[1] Eine dritte Möglichkeit kommt, wenn mich die Erinnerung nicht täuscht, nicht ernstlich in Betracht: daß nämlich von einer der auf Apuleius beruhenden neueren (italienischen?) Versionen (s. oben S. 93, Anm. 2) die kabylische abgezweigt sei.

ῬΑΨΩΙΔΟΣ

VON *PETER CORSSEN*†

Die Etymologie *ῥαψῳδὸς παρὰ τὸ ῥάπτειν ᾠδήν* ist von Ed. Meyer in Hermes Bd. 53 S. 330 mit ähnlichen Gründen wie von F. A. Wolf verteidigt worden. Diese Etymologie hat bereits das Altertum gekannt, und es ist auf Grund davon *ῥαψῳδεῖν* teils auf die Abfassung eines neuen Gedichtes, teils auf die Wiederherstellung eines alten aus der richtigen Aneinanderreihung seiner in Unordnung geratenen Teile mit besonderer Beziehung auf die homerischen Gedichte gedeutet worden. Wir finden diese Deutungen in der Fülle von Erklärungen, die in den Scholien zu Pindar Nem. II 1 ausgeschüttet sind.

Philochoros erklärte *ῥάπτειν* mit *συντιθέναι* und berief sich dafür auf ein verschollenes, dem Hesiod untergeschobenes Gedicht: *Φιλόχορος ἀπὸ τοῦ συντιθέναι καὶ ῥάπτειν τὴν ἀοιδὴν οὕτω φησὶν αὐτοὺς προσκεκλῆσθαι. Δηλοῖ δὲ Ἡσίοδος λέγων·*

> *Ἐν Δήλῳ τότε πρῶτον ἐγὼ καὶ Ὅμηρος ἀοιδοὶ*
> *μέλπομεν ἐν νεαροῖς ὕμνοις ῥάψαντες ἀοιδήν.*

Das Bild des Nähens ist nicht wie das des Webens von poetischer Komposition üblich, und es war in dem Gedicht wohl nur gewählt worden, um Hesiod und Homer als Rhapsoden zu bezeichnen, vielleicht weil darin wie in dem *Ἡσιόδου καὶ Ὁμήρου ἀγών* die beiden Dichter sich abwechselten und ihre beiderseitigen, aneinandergereihten Verse eine Art *ῥαφή*, gewissermaßen ein Nähwerk darstellten. Mit der Erklärung des Wortes *ῥαψῳδός* ist damit nichts gewonnen, wir haben es vielmehr allem Anschein nach mit einer *ad hoc* gemachten Erfindung zu tun.

Die andere Erklärung geht dieser in einer doppelten Fassung vorauf. Zuerst wird erklärt, die Rhapsoden hätten die in ihre Teile getrennte Dichtung bei ihrem Vortrag gewissermaßen aneinandergereiht und zusammengenäht, darauf wird dasselbe in erweiterter Form gesagt.[1] Die Dichtung sei zuerst in Teilen überliefert worden und jeder der

---

[1] *οἱ δέ φασι τῆς Ὁμήρου ποιήσεως μὴ ὑφ' ἓν συνηγμένης, σποράδην δὲ ἄλλως καὶ κατὰ μέρη διῃρημένης, ὁπότε ῥαψῳδοῖεν, αὐτὴν εἱρμῷ καὶ ῥαφῇ παραπλήσιον ποιεῖν.*

Wettkämpfer habe einen beliebigen Teil vorgetragen. Weil der Preis in einem Hammel bestanden habe, seien sie Hammelsänger, später aber, als die beiden Dichtungen (d. h. Ilias und Odyssee) wieder eingeführt seien, Liederflicker genannt worden, weil sie die Teile gewissermaßen aneinandergeflickt und die ganze Dichtung aufgeführt hätten.[1]

Augenscheinlich hängt diese Erklärung mit den Nachrichten über das Panathenaeengesetz zusammen, das der Redner Lykurg ganz im allgemeinen erwähnt (§ 102) und über das Diogenes Laertius I 57 und Platon im Hipparchos 228 B etwas genauer berichten. Da beide übereinstimmend berichten, daß die Rhapsoden verpflichtet worden seien, die homerischen Gedichte an den Panathenaen als Ganzes in fester Reihenfolge vorzutragen[2], so ist es ausgeschlossen, daß das an sich unklare, von Suidas bestätigte *ἐξ ὑποβολῆς* etwas anderes als das unmißverständliche *ἐξ ὑπολήψεως* bedeuten kann. Es kann ferner nicht bezweifelt werden, daß diese Erklärung einen bestimmten Text voraussetzt, an den die Rhapsoden gebunden wurden, nicht aber, daß es diesen überlassen blieb, sich über die Reihenfolge der Teile zu einigen. Was bei Diogenes und Platon nicht besonders gesagt, aber offenbar vorausgesetzt wird, wird in dem Scholion ausdrücklich angegeben, nämlich daß vorher die Agonisten einzelne Teile in beliebiger Reihenfolge vortrugen. Es wird ferner festgestellt, daß dies aufhörte, nachdem die beiden Dichtungen wieder eingeführt waren. Es wird also auch hier vorausgesetzt, daß der einheitliche Text vorher vorhanden war. Nichtsdestoweniger wird es so dargestellt, als wenn erst die Rhapsoden die einzelnen Teile zusammengefügt hätten. Das ist ein augenscheinlicher Widerspruch, zu dem das Bestreben, den Ausdruck *ῥαψῳδός* ohne irgendeine Überlieferung über seine Entstehung zu erklären, geführt hat.

Über diese Bemühung der alten Gelehrten, die Etymologie *ῥαψῳδὸς παρὰ τὸ ῥάπτειν ᾠδήν* zu rechtfertigen, führt auch der neueste Versuch von H. Fränkel in der Glotta XIV 1925 S. 3 nicht hinaus. Fränkel sucht das Rätsel durch ein hypothetisches Verfahren zu lösen, indem er von der Frage ausgeht: „Was würde ein *ῥάπτω ἀοιδήν* bedeuten, wenn es im Homer stände?“ Mir scheint, Fränkel hat durch die Feststellung, daß *ῥάπτειν* bei Homer in übertragener Bedeutung ausschließlich mit Untaten verbunden wird, zur Genüge bewiesen, warum es nicht im

[1] *οἱ δέ, ὅτι* (*leg.* *ὅτε*) *κατὰ μέρη πρότερον τῆς ποιήσεως διαδιδομένης τῶν ἀγωνιστῶν ἕκαστος ὅτι βούλοιτο μέρος ᾖδε, τοῦ δὲ ἄθλου τοῖς νικῶσιν ἀρνὸς ἀποδεδειγμένου, προσαγορευθῆναι τότε μὲν ἀρνῳδούς, αὖθις δὲ ἑκατέρας τῆς ποιήσεως εἰσενεχθείσης τοὺς ἀγωνιστὰς οἷον ἀκουμένους πρὸς ἄλληλα τὰ μέρη καὶ τὴν σύμπασαν ποίησιν ἐπιόντας ῥαψῳδοὺς προσαγορευθῆναι.*

[2] D. L.: *τὰ Ὁμήρου ἐξ ὑποβολῆς γέγραφε ῥαψῳδεῖσθαι, οἷον ὅπου ὁ πρῶτος ἔληξεν ἐντεῦθεν ἄρχεσθαι τὸν ἐχόμενον* und Platon: *ἠνάγκασε τοὺς ῥαψῳδοὺς Παναθηναίοις ἐξ ὑπολήψεως ἐφεξῆς αὐτὰ διϊέναι, ὥσπερ νῦν ἔτι οἵδε ποιοῦσι.*

Homer steht. ῥάπτειν ist kein vornehmes Wort, und wenn sich ῥαψῳδός aus dem homerischen Sprachstil, wie Fränkel meint, entwickelt hätte, so könnte es doch wohl nur „Liederflicker" bedeuten. Aeschylos hat im Sinne Homers φόνου ῥαφεύς gebildet (Agam. 1604). Aber wenn er Aegisth sich selber so bezeichnen und zugleich seine Tat entschuldigen läßt, so soll doch ohne Zweifel damit auch das objektiv Verwerfliche seiner Handlung bezeichnet werden. Schwerlich würde man den göttlichen Homer in einem entsprechenden Sinne als Rhapsoden bezeichnet haben, und auch das Selbstgefühl der Sänger, die seine Gedichte vortrugen, würde sich gegen einen solchen Titel aufgelehnt haben.

Aber die Etymologie ῥαψῳδὸς παρὰ τὸ ῥάπτειν ἀοιδήν hat im Altertum keineswegs allgemein gegolten. Der erste, der nach unserer Kenntnis die Wörter ῥαψῳδός und ῥαψῳδεῖν zwar nicht direkt gebraucht, aber doch sie vorausgesetzt und umschrieben hat, ist Pindar. Diese Umschreibung hat den Alten nicht weniger Kopfzerbrechen gemacht als die Wörter selbst.

Nem. II 2 nennt Pindar die Homeriden „Sänger genähter Worte", ῥαπτῶν ἐπέων ἀοιδούς. Es sei nicht leicht, damit einen vernünftigen Sinn zu verbinden, meint Ed. Meyer, und schon Pindar selbst gebe Isthm. IV 63 eine andere Erklärung.

> Ἀλλ' Ὅμηρός τοι τετίμα-
> κεν δι' ἀνθρώπων, ὃς αὐτοῦ
> πᾶσαν ὀρθώσαις ἀρετὰν
> κατὰ ῥάβδον ἔφρασεν
> θεσπεσίων ἐπέων λοιποῖς ἀθύρειν.

Sollte Pindar sich wirklich stillschweigend haben verbessern wollen? Mir kommt es wahrscheinlicher vor, daß er mit ἔπεα ῥάπτειν und κατὰ ῥάβδον ἐπέων φράζειν dasselbe sagen wollte.

ῥάβδος und ῥάπτειν haben nach der modernen Etymologie nichts miteinander zu tun. Aber Homer hat zwischen beiden Wörtern einen Zusammenhang empfunden, denn er verbindet mit ῥάβδος einen Sinn, wonach es das Mittel oder wenn man lieber will, das Resultat des ῥάπτειν ist. *M* 297 steht, abgesehen von der Verschiedenheit des Materials, ῥάβδος genau so wie χ 186 ῥαφή.[1]

Wenn wir annehmen, daß Pindar über das Verhältnis von ῥάβδος und ῥάπτειν ebenso wie Homer dachte, so finden wir in Isthm. IV 63 die nähere Erklärung von Nem. II 2. Die ῥαπτὰ ἔπεα sind nicht, wie Ed. Meyer mit den alten Erklärern meint, wieder vereinigte Teile. Es

[1] *M* 296 . . . ἔντοσθεν δὲ βοείας ῥάψε θαμείας
χρυσείῃς ῥάβδοισι διηνεκέσιν περὶ κύκλον.
und χ 186 . . . ῥαφαὶ δ' ἐλέλυντο ἱμάντων.

sind vielmehr darunter die regelmäßig wiederkehrenden sechsfüßigen Verse zu verstehen, die sozusagen die in gleichmäßigem Abstande erscheinenden Nähte bilden. Homers Worte sind also *κατὰ ῥάβδον*, nach der Naht, zusammengesetzt, und er selbst ist so gut ein Rhapsode wie die ihm folgenden Homeriden. Praktisch ist *ῥάβδος* in diesem Sinne dasselbe wie *στίχος*, wie es Menaichmos, jedenfalls in seiner von Athenaios mehrfach zitierten Schrift *περὶ τεχνιτῶν*, richtig erklärte.[1] Geht man von der durch Homer gegebenen Bedeutung von *ῥάβδος* aus, so braucht man nicht mit Wilamowitz eine bloß konstruierte Bedeutung anzunehmen, die den Zusammenhang zwischen den beiden Stellen nicht erkennen läßt.[2]

Die Etymologie Pindars hat Kallimachos übernommen. Der Scholiast zu Nem. II 1 hat ein Fragment von ihm, nicht ganz im vollen Wortlaut, erhalten (fr. 138 Sch.):

καὶ τὸν ἐπὶ ῥάβδῳ μῦθον ὑφαινόμενον
ἠνεκὲς ἀείδω δειδεγμένος.

Weil die Rhapsoden die Verse Homers mit dem Stabe vortrugen, so erklärt er *ἐπὶ ῥάβδῳ* mit *μετὰ ῥάβδον*. Aber *ἐπὶ ῥάβδῳ* kann nicht von *ὑφαινόμενον* getrennt werden. Es muß also darunter ein Werkzeug beim Weben verstanden sein. *Κανών* wird in dem Etymol. magn. 489, 34 mit Bezug auf die *κανόνες* des homerischen Schildes (Θ 193) mit *ῥάβδος* erklärt. *Κανών* wird aber auch von der Spule gebraucht, mit der beim Weben der Querfaden durch die Längsfäden gezogen wird (vgl. Ψ 760 ff.). Homer sagt *X* 448 *κερκίς* statt *κανών*: *χαμαὶ δέ οἱ ἔκπεσε κερκίς*. Diese Stelle hat Virgil Aen. IX 476 nachgeahmt, und hier gibt er *κερκίς* mit *radius* = *ῥάβδος* wieder: *excussi manibus radii.* Kallimachos vergleicht also, offenbar im Sinne Pindars, das homerische Gedicht mit einem Gewebe, das durch das Durchschießen des immer gleichen Fadens wie jenes durch die Wiederholung des Hexameters entsteht.

Die stichische Wiederkehr des Hexameters war also das, was Pindar als das Charakteristische der epischen Poesie im Gegensatz zu dem „bunten Flechtwerk“ (Ol. VI 147) seiner eigenen Hymnen empfand, und darum, meinte er, würde Homer und würden die homerischen Sänger Rhapsoden genannt. Für Pindar war also der Rhapsode ein Nahtsänger, weil er Gedichte in regelmäßig wiederkehrenden Versen dichtete oder vortrug, die Pindar als Nähte, *ῥάβδους*, ansah.

---

[1] Schol. in Nem. II 1: *Μέναιχμος δὲ ἱστορεῖ τοὺς ῥαψῳδοὺς στιχῳδοὺς καλεῖσθαι διὰ τὸ τοὺς στίχους ῥάβδους λέγεσθαι ὑπό τινων.* Lehrs *De Aristarchi studiis Hom.* S. 440 A. vermutet, daß *οἷον* vor *στιχῳδούς* ausgefallen sei. Es ist vielmehr umzustellen *τοὺς στιχῳδοὺς ῥαψῳδούς.*

Schol. in Isthm. IV 63: *κατὰ ῥάβδον ἀντὶ τοῦ κατὰ στίχον.*

[2] Pindar p. 339 A.

Pindar ist es offenbar als selbstverständlich erschienen, daß ῥαψῳδός auf ῥάβδος zurückgehe. Daß er ῥάβδος auf den homerischen Vers deutete, ist sein besonderer Einfall. Kallimachos hat ihn verstanden, aber weiteren Anklang scheint dieser Einfall nicht gefunden zu haben. Aber schwerlich würde Pindar ῥαψῳδός ohne weiteres auf ῥάβδος zurückgeführt haben, wenn es nicht zu seiner Zeit allgemein als Stabsänger verstanden wäre.

Homer kennt den Rhapsoden nicht, sondern nur den Sänger schlechthin, der die Leier im Arme hat, in die Saiten greift, wenn er zu singen beginnt und auch wohl den Gesang selbst mit seiner Leier begleitet. Aber je mehr das gegenständliche Interesse an den Liedern wuchs und das Deklamatorische in den Vordergrund trat, um so mehr mußte die musikalische Begleitung zurücktreten und die Leier schließlich dem Vortragenden lästig und hinderlich werden. Es ist daher sehr wahrscheinlich, daß, seitdem die homerischen Gedichte zum Volksgut geworden waren und die Homeriden auf den großen Agonen auftraten, sie die Leier mit dem Stabe vertauschten, wenn es auch erst spät ausdrücklich bezeugt ist[1], daß sie einen Stab in der Hand hielten. Wenn aber das der Fall war, so war damit die Volksetymologie ῥαψῳδός = ῥαβδῳδός unmittelbar gegeben.

Können wir das Wort nicht vor Pindar direkt nachweisen, so kann es doch darum beträchtlich älter sein, und wenn es in der Regel den Homeriden bezeichnet, so ist damit sein Ursprung noch nicht bestimmt.

Plato unterscheidet in den Gesetzen 658 A ῥαψῳδία, κιθαρῳδία, τραγῳδία und κωμῳδία, und dementsprechend werden im Ion 532 D ῥαψῳδοί, ὑποκριταί (also τραγῳδοί und κωμῳδοί zusammen) und ὧν ὑμεῖς ᾄδετε τὰ ποιήματα, also μελῳδοί nebeneinandergestellt. Daraus geht hervor, daß Platon wie Pindar in den beiden letzten Silben das Allgemeine, in der ersten das Unterscheidende von ῥαψῳδός erblickt. Der Rhapsode ist für ihn eine besondere Art von Sänger, wie der Tragöde und die anderen Aöden.

Die ungemein zahlreichen Bildungen auf -ῳδός, in denen der erste Teil den zweiten bestimmt, legen diese Auffassung von vornherein nahe.

Wenn Plato in den Gesetzen 658 A die Rhapsodie als die Dichtungsart Homers bezeichnet, so nennt er ihn doch nicht als ihren ausschließ-

---

[1] Schol. Nem. II 1: *οἱ μὲν ῥαβδῳδοὺς ἐτυμολογοῦσι διὰ τὸ μετὰ ῥάβδου δηλονότι τὰ Ὁμήρου ἔπη διεξιέναι.* Ähnlich Schol. Platon. Ion 530 A, wo noch *δαφνίνας* hinzugefügt ist, das von Eustath. p. 6 bestätigt wird. Auch auf dem Relief des Archelaos von Priene (C. Watzinger *Berl. Winckelmannsprogr.* 63, 1903) trägt Homer einen langen Stab in der Linken, desgl. auf smyrn. Münzen, s. Brit. M. Catal. Ionia p. 244 f.

lichen, sondern ihren hervorragendsten Vertreter, und 658 D sagt er, daß die Rhapsoden auch den Hesiod vortrügen. Ebenso schreibt er in dem Staat 600 D Hesiod in der gleichen Weise wie Homer das ῥαψῳδεῖν zu, und auch im Ion gibt er dem Worte ῥαψῳδεῖν eine allgemeinere Bedeutung. Rhapsoden müssen sich nach 530 B zwar besonders mit Homer, aber auch mit vielen anderen guten Dichtern beschäftigen (531 A).

Auch Aristoteles beschränkt die Rhapsodie nicht auf Homer. Er faßt zuerst Tragik (im Sinne der Schauspielkunst) und Rhapsodie unter Vortragskunst (τὰ περὶ τὴν ὑπόκρισιν), die sich erst allmählich entwickelt habe, zusammen (Rhet. 1403b 23f.) und gebraucht darauf ὑπόκρισις in dem beschränkten Sinne von Schauspielkunst, um ῥαψῳδία und ὑποκριτική zu unterscheiden (1404a 23).

Plato und Aristoteles legen also der Rhapsodie den Begriff eines Gedichtes bzw. des Vortrags eines Gedichtes ohne musikalische Begleitung zugrunde, und Rhapsode ist für sie wie für Pindar ebenso der schaffende wie der nachschaffende Künstler.

Es wäre kaum zu verstehen, wie sich der weitere Begriff aus dem engeren entwickelt haben sollte, wenn man unter ῥαψῳδός etwas für den homerischen Sänger als solchen Bezeichnendes verstanden hätte.

Hesiod wird noch von Lucian schlechtweg der Rhapsode genannt (Hermot. c. 25). Nach den Scholien zu Nem. II 1 erklärte ein gewisser Nikokles Hesiod für den ersten Rhapsoden. Das geht ohne Zweifel auf den Anfang der Theogonie zurück, auf den sich auch Pausanias IX 30, 3 zum Beweise beruft, daß Hesiod nicht Leier gespielt habe.[1] Er kennt auch eine Anekdote, daß Hesiod deswegen aus dem pythischen Agon fortgewiesen sei (X 7, 2).

Hesiod sagt, die Musen hätten ihm einen wunderbaren Lorbeerzweig zu pflücken gegeben:

> καί μοι σκῆπτρον ἔδον δάφνης ἐριθηλέος ὄζον
> δρέψασθαι θηητόν.

Nikokles und Pausanias faßten also ὄζος = ῥάβδος und gehörten zu denjenigen, die ῥαψῳδός als Zweig- oder Stabsänger verstanden. Es bleibt aber zu beachten, daß Hesiod sich den Zweig nicht in einer zufälligen Gestalt, sondern als Stab geformt denkt.

An der Lesart δρέψασθαι darf man wohl nicht zweifeln. Mit Unrecht scheint mir Wilamowitz, Die Ilias und Homer, S. 471 A. 1, den Begriff des Gebens zu pressen. Διδόναι mit dem Infinitiv bezeichnet kaum etwas anderes als „auffordern", wie übrigens im Deutschen „geben" im gleichen Falle auch. Es entspricht aber besser der poetischen Fiktion, wenn Hesiod sagt, daß er auf das Geheiß der Musen sich selbst den

[1] δῆλα καὶ ἐξ αὐτῶν τῶν ἐπῶν ὅτι ἐπὶ ῥάβδου δάφνης ᾖδε.

Zweig gepflückt habe. Damit beansprucht er nicht die Würde des Fürsten oder Richters. Das wird nicht notwendig durch σκῆπτρον geboten, und hier wird es durch den Nachdruck ausgeschlossen, der auf die wunderbare Beschaffenheit des Zweiges gelegt wird. Es ist kein beliebiger Zweig, sondern von Lorbeer und von den Musen ausgewählt, durch die Hesiod dem Seher gleichgestellt wird, indem er gleich ihm die Gabe erhält, das Zukünftige und Gegenwärtige zu künden:

ἐνέπνευσαν δέ μοι αὐδὴν
θείην, ὡς κλείοιμι τά τ' ἐσσόμενα πρό τ' ἐόντα.

Der Stab ist das Zeichen des Sehers. Mit dem Stab erscheint Teiresias dem Odysseus aus der Unterwelt, Stab und Kranz trägt Kassandra als Seherin (Aesch. Agam. 1265). Durch beides stellt sich der Priester Chryses in den Schutz Apollons, und Apollon δαφνηφόρος trägt selbst als Orakelgott den Lorbeerzweig in der Hand.

Unbestreitbar freilich schildert Hesiod in den vv. 30—32 zwei verschiedene Handlungen, deren jede für sich besteht. Durch den Hauch der Musen wird ihm die göttliche Stimme verliehen. Aber dem homerischen Sänger gab der Gott die Zither und den Gesang (N 731), ihm gaben die Musen den Stab und den Gesang. Er bekommt zuerst den Stab, dann die Gabe des Gesanges. Der Stab ist hier das notwendige Zubehör des Dichters. Stab und Stimme gehören zusammen, erst durch ihre Vereinigung wird Hesiod zum Dichter, wenn er sich auch der Bedeutung des Stabes nicht mehr klar bewußt ist.

Was später bloßes Zeichen ist, muß nach dem ursprünglichen Glauben eine wirkliche Bedeutung gehabt haben. Einst muß durch den Zweig bewirkt sein, was nun nach einer jüngeren Anschauung dem Hauch der Musen zugeschrieben wird.

Ein analoger Ausdruck ist es, wenn Homer sagt, daß Zeus dem Könige Szepter und Satzungen verliehen habe, um damit Rat zu halten. Auch für Homer ist das Szepter zum äußeren Zeichen herabgesunken, aber doch erscheint es ihm unentbehrlich, um das Recht zu finden. Das Szepter ist das Zeichen, an dem der König erkannt wird, und als solches ist es von Gold und von Hephaestos gefertigt. Aber das ist eine spätere Auffassung. Ursprünglich ist das Szepter nichts als ein Zweig, der auf den Bergen von einem Baum gebrochen ist. Der Stab kann nicht eine unterscheidende Bedeutung gehabt haben, wenn es nicht eine besondere Bewandtnis mit ihm hatte. Ohne Zweifel sind wir hier auf der Spur eines alten Baumkultus. In dem Rauschen der Bäume erkannte der primitive Mensch eine höhere Macht. Als er zur Vorstellung von göttlichen Wesen gelangte, vernahm er aus den Blättern der Eiche die Stimme des Zeus, in dem Lorbeer Apollon.

Die alte fetischistische Bedeutung hat Diels[1] in dem merkwürdigen Kultus erkannt, der sich in Chaeronea bis in die Zeit des Pausanias erhalten hatte (IX 40, 11 f.). Hier brachte man einem Stabe göttliche Ehren dar, der jährlich in dem Hause eines Priesters aufbewahrt wurde, also jährlich seinen Standort wechselte. Man erzählte, er sei auf der Grenze von Panopeus und Chaeronea gefunden. Die Phoker, denen Panopeus gehörte, hätten damit zugleich viel Gold gefunden, die Chaeroneer aber hätten statt des Goldes gern den Stab genommen. Pausanias, der erklärt, es sei das Szepter Agamemnons, setzt hinzu, er glaube, Elektra habe das Szepter nach Phokis gebracht. Aber er unterscheidet in seiner Beschreibung das Gold und das Szepter, das die Chaeroneer *δόρυ* nannten. Es ist also zweifellos, daß es sich um einen einfachen hölzernen Stab handelte und daß Pausanias den ihm unverständlichen Kult sich durch rationalistische Erwägungen zu erklären suchte.

Ursprüngliche Vorstellung muß gewesen sein, daß durch die geheimnisvolle Kraft des beseelten Baumes dem in einer Person vereinigten Priester, Seher und Fürsten das wirksame Wort vermittelt worden sei.

Hesychios hat das Wort *αἴσακος* erhalten, womit der Lorbeerzweig bezeichnet werde, den man in der Hand hielt, wenn man den Hymnus auf die Götter anstimmte. Auch Plutarch kennt das Wort. Nach ihm war es kein Lorbeer-, sondern ein Myrtenzweig.[2] Aber Lorbeer und Myrte werden manchmal miteinander verwechselt oder als nah verwandte Pflanzen angesehen. Nach Aristoxenos und Phyllis, auch nach Dikaiarchos[3], wurde zwischen Myrten und Lorbeer beim Vortrag der Skolien kein Unterschied gemacht. Euripides nennt die Zweige, mit denen Ion den Boden reinigt, v. 102 Lorbeer, v. 120 Myrten. Der Brauch, nach der Myrte oder dem Lorbeer ein Skolion vorzutragen, war schon zu Aristophanes' Zeit zu einer gedankenlosen Form geworden, denn es wurde nicht etwa improvisiert, sondern irgendein auswendig gelerntes Stück vorgetragen.[4] Aber der ursprüngliche Sinn kann kein anderer gewesen sein, als daß der Sänger durch die Myrte oder den Lorbeer zu seinem Gesang inspiriert wurde.

Man hat also in alter Zeit einem Lorbeerzweig, wohl nicht jedem beliebigen, sondern einem besonders ausgewählten, sei es in seiner ursprünglichen Form, sei es zum Stab gestaltet, die Kraft dichterischer Inspiration beigelegt.

---

[1] Diels *Die Scepter der Universität,* Rektoratsrede, Berlin 1905, S. 11.
[2] *Συμποσ.* I 1 p. 615 B. [3] Schol. zu Gorg. 451 E u. zu Nubes v. 1364.
[4] Nub. 1364 u. frgm. 377.

Hat man nun an Zweig- oder Stabsänger tatsächlich geglaubt, so ist noch nicht bewiesen, daß man sie auch so genannt hat. Aber es ist immerhin bemerkenswert, daß die spätere Deutung von ῥαψῳδός mit dem ursprünglichen Glauben übereinstimmt. Auch darf man nicht übersehen, daß, wenn diese Deutung nach den Regeln der modernen Etymologie auf einem Mißverständnis beruht, eben dieses Mißverständnis ein früheres Alter des Wortes beweisen würde, und nun zu fragen bliebe, was es denn eigentlich bedeutet haben möge.

Daß das Wort in der Tat existierte, ehe es auf die homerischen Sänger angewandt wurde, scheint mir aus dem Gebrauch hervorzugehen, den Sophokles davon macht.

Sophokles wird von dem Scholiasten zu O. T. 391 getadelt, daß er sich eines Anachronismus schuldig mache, weil er die Sphinx eine ῥαψῳδὸς κύων nenne, da ja ῥαψῳδός erst von Homer oder nach Homer gebraucht werde. Aber dieser Tadel gründet sich doch nur darauf, daß der Scholiast allein die homerischen Rhapsoden kannte. Man kann doch Sophokles nicht die Geschmacklosigkeit zutrauen, daß er nach dieser Analogie die Sphinx eine Rhapsodin genannt habe. Umgekehrt muß man schließen, daß Sophokles das Wort in einer älteren und allgemeineren Bedeutung gekannt hat, die auf die Sphinx paßte.

Für Sophokles ist die Sphinx die grausame Sängerin (σκληρὰ ἀοιδός v. 36), die jeden dahinrafft, der ihre Rätselrede nicht versteht. Aber ihre besondere Eigenschaft als ποικιλῳδός (v. 130) erklärt sich aus der allgemeineren einer χρησμῳδός (v. 1200), die wie das Gegenwärtige auch das Zukünftige kennt.

Das ist kein Einfall von Sophokles. Die aus Ägypten früh übernommene und von den Griechen als weiblich aufgefaßte Gestalt muß vielfach als ein zukunftskundiger Dämon aufgefaßt sein. Die Münzen von Gergis zeigen auf der Vorderseite einen Frauenkopf, auf der Rückseite die Sphinx. Bei Head, Hist. nummorum, Oxford 1911, S. 545 und 546 werden sie teils ins 4., teils in das 3. Jahrh. n. Chr. gesetzt. Durch eine bei Stephanus Byzantius erhaltene Notiz aus Phlegon, der sie seinerseits aus einem älteren Schriftsteller, wahrscheinlich Heracleides Ponticus übernommen hat, ist der weibliche Kopf als Kopf der Sibylle gesichert.[1] Im 4. Jahrh. galt also die Sphinx, jedenfalls in Gergis, als ein Symbol der Weissagung. Aber schon viel früher hatten die Naxier die Sphinx in derselben Gestalt, mit aufgebogenen Flügeln, in Delphi als Weihgeschenk aufgestellt. Hier kann sie doch nicht anders als in Beziehung auf das Orakel verstanden werden, ebenso wie der Dreifuß auf der Schlangensäule.

---

[1] S. Athen. Mitt. 1913 S. 20.

Die Wahl des Ausdrucks ῥαψῳδός für die Sphinx würde sich nicht besser erklären, als wenn Sophokles einen Zusammenhang zwischen ῥαψῳδός und χρησμῳδός empfunden hätte. Das Bewußtsein, daß der Zweig die Sehergabe verleihe, war schon Hesiod abhanden gekommen. Aber wenn ῥαψῳδός einmal der sinnfällige Ausdruck für χρησμῳδός gewesen war, so konnte sich die allgemeine Bedeutung in dem Wort sehr wohl erhalten haben, wenn auch die eigentliche nicht jederzeit ins Bewußtsein trat. Denn Sophokles hat sich die Sphinx natürlich so wenig mit dem Stabe vorgestellt, wie sie mit einem solchen abgebildet wurde.

Widerspricht aber die Etymologie der Erklärung, für die bereits Welcker[1] und Göttling[2] das Wesentliche beigebracht haben, so ist vielleicht daran zu erinnern, worauf schon Welcker aufmerksam gemacht hat, daß neben ῥάβδος ῥαπίς existierte, das in ῥαπίζω = ῥαβδίζω und in χρυσόῤῥαπις vorauszusetzen ist. Auf anderem Wege dürfte schwerlich eine allgemein befriedigende Deutung des Wortes zu finden sein.

Wie dem aber auch sei, wenn einerseits der Stab das Wahrzeichen der böotischen Sänger war, anderseits die Sänger der homerischen Gesänge, die früher die Leier spielten, später ebenfalls den Stab trugen, so ergibt sich der zwingende Schluß, daß entweder die Homeriden den Stab von den hesiodischen Sängern entlehnt haben oder diese ihrerseits zu dem Vortrag der homerischen Gesänge übergegangen sind, und es ergibt sich die Möglichkeit einer Einwirkung auch der hesiodischen Dichtung auf die homerische.

Diese Einwirkung scheint mir E. Bethe in dem Kapitel „Das Alter unserer Ilias", Homer, Dichtung und Sage II 3, einwandfrei bewiesen zu haben, und ich möchte, um das Verhältnis der Rhapsoden als Mittler zwischen Hesiod und Homer zu beleuchten, seinen Beweis in einem Punkte verstärken, indem ich ein Bedenken beseitige, das er selbst erhebt.

Bethe leitet den Katalog der Flüsse in der Theogonie 337—345 nicht, wie üblich, aus *M* 20f., sondern umgekehrt *M* 20f. aus der Theogonie ab, zweifelt aber, ob der Umstand, daß vier von den acht Flüssen des *M* in der Troas nicht nachweisbar sind, zu dieser Entscheidung genügt. Die Entscheidung sieht er vielmehr in *M* 23 (S. 304).

Zwei Verse in *M* und der Theogonie ähneln einander so sehr, daß eine Abhängigkeit der einen von der andern Seite außer jedem Zweifel steht:

M 21 Γρήνικός τε καὶ Αἴσηπος δῖός τε Σκάμανδρος
καὶ Σιμόεις
Th. 342 Γρήνικόν τε καὶ Αἴσηπον θεῖόν τε Σιμοῦντα.

---

[1] S. Epischer Cyklus I 335 ff. [2] Hesiod, praef. XII f.

Dort ist der Nominativ, hier der Akkusativ von dem regierenden Verbum gefordert. Hesiod hätte ebensogut den Skamander statt des Simoeis in v. 342 und diesen statt des Skamanders in 345 setzen können. Nicht ebenso der Dichter der Ilias. Er war durch das Metrum an den Skamander gebunden. Die Reihenfolge *Γρήνικός τε καὶ Αἴσηπος* mußte sich ihm sachlich empfehlen. Metrisch wäre eine Vertauschung zwischen *Ἑπτάπορος* und *Γρήνικος* möglich gewesen, wenn das nicht unbedingt erforderliche, aber doch sehr erwünschte *θ'* wegblieb. Für Hesiod war die Reihenfolge gleichgültig, und er hätte *Γρήνικόν τε* beliebig mit *Πήνειόν τε* oder *Σάγγαριόν τε* vertauschen können. Während also Hesiod, wenn er von *M* ausgegangen wäre, keine Veranlassung zu einer Änderung gehabt hätte, war umgekehrt der Dichter der Ilias dazu gezwungen, wenn er von Hesiod ausging.

Abgesehen davon hatte Hesiod ein Interesse, möglichst viele Flüsse aufzuzählen, für den Dichter der Ilias hätten Skamander und Simoeis, die einzigen Flüsse vom Ida, deren Richtung sich auf die Mauer der Achaeer bewegte, vollkommen genügt, ja es wäre das einzig natürliche gewesen, sich auf sie zu beschränken. Daß Poseidon und Apollon den Lauf der Mehrzahl der Flüsse umbogen, um sie auf die Mauer zu lenken, ist ein grotesker Gedanke, zu dem der Dichter nur durch die Sucht verführt ist, mit geographischen Kenntnissen zu prunken, wovon er auch an anderen Stellen Proben ablegt.

Was die Bedeutung von v. 23 betrifft, so hat Bethe freilich Recht, ein starkes Gewicht darauf zu legen. Die homerischen Helden werden sonst überall in der Ilias Heroen genannt, während Hesiod, der in den Werken und Tagen v. 159 den Ausdruck *ἄνδρες ἥρωες* durch *ἡμίθεοι* erklärt (*ἀνδρῶν ἡρώων θεῖον γένος, οἳ καλέονται ἡμίθεοι*) beweist, daß *ἡμίθεοι* der ihm geläufige Ausdruck ist. Nichts hätte den Dichter der Ilias gehindert, *ἡρώων γένος ἀνδρῶν* statt *ἡμιθέων γένος ἀνδρῶν* zu sagen. Wenn er das letztere wählte, so zeigt er, daß er aus dem Mutterlande war.

So sind es denn in der Tat die Rhapsoden, die schließlich die gewiß allmählich vorbereitete Einheit der homerischen Gedichte zum Abschluß gebracht haben. Daß dieser Abschluß sich im Laufe des 6. Jahrh. in Attika vollzogen hat und daß zuletzt ein einheitlicher mehr oder minder künstlerischer Wille nötig war, um der Ilias und Odyssee diejenige Form zu geben, in der sie im wesentlichen der Nachwelt erhalten sind, darin hat Bethe m. E. vollkommen Recht. Man mag im einzelnen verschiedener Meinung sein, in welcher Weise und bis zu welchem Grade die Vielheit der homerischen Gesänge zur Einheit ausgeglichen ist, aber man sollte sich nicht bedenken, sich zu dem von Bethe mit Einsicht und Energie verteidigten Prinzip zu bekennen.

KOMISCHE MOTIVE IN DER HOMERISCHEN GESTALTUNG DES GRIECHISCHEN GÖTTERMYTHUS

VON *K. BIELOHLAWEK* IN GRAZ

EINLEITUNG

Zu den interessantesten, aber auch schwierigsten Problemen der mythologischen Forschung gehört die Frage, in welcher Weise die Dichtung bei der literarischen Formung von Mythen[1] und Sagen ursprüngliche Motive, die sie vorfindet und die letzten Endes auf mythische Vorstellungen und geschichtliche Ereignungen zurückgehen mögen, umgestaltet, mit Zutaten ausschmückt und weiterentwickelt. Daß dabei Motive von Mythus und Sage herüber- und hinüberfließen, und daß insbesondere die Verwendung von Märchenmotiven dabei eine große Rolle spielt, ist bereits wissenschaftliches Gemeingut.

Der neueren und neuesten Forschung ist es gelungen, in scharfsinnigen Untersuchungen dem Wesen von Mythus, Sage und Märchen immer näher zu kommen. Und wenn die Ergebnisse auf diesem Gebiet augenblicklich noch nicht übereinstimmend lauten, so mag das, abgesehen von der schon an sich großen Schwierigkeit solcher begrifflicher Untersuchungen, darin seinen Grund haben, daß diese oder jene an sich treffliche Beobachtung zu sehr in den Vordergrund gerückt wurde, um ihr allgemeine Gültigkeit zu unterlegen, oder daß man sichere Ergebnisse dort erstrebte, wo der weite Spielraum vorliterarischer Entwicklungsmöglichkeiten mehr intuitive als beweisbare Folgerungen zuläßt.

Das gilt namentlich für die hier in Betracht kommenden Untersuchungen über die Theorie des Mythus. Um eine der jüngsten Erörterungen herauszugreifen, verweise ich auf F. Kauffmanns geistvolle Abhandlung „Zur Theorie des Mythos“.[2] Seine Ausführungen gipfeln darin,

---

[1] Hier und im folgenden in der vorwiegend üblichen Bedeutung von Göttersage.

[2] *Arch. f. d. ges. Psychol.* 46 (1924) 61ff. Der Verfasser, ein maßgebender Forscher auf dem Gebiet der Germanistik, zieht selbstverständlich auch den antiken Mythus in den Kreis seiner Untersuchung.

daß er nur den dichterischen Charakter des Mythus gelten läßt und ihm jede religiöse Bedeutung abspricht: „Mythologie ist nicht Religion, sondern allemal ein dichterisches Werk (S. 62) . . . nicht Glaubenssatzung, sondern Poesie. Kein Irrtum ist verbreiteter und gefährlicher, als aus der Mythologie eine Sache des Glaubens zu machen. Glaubensvorstellungen bildeten höchstens eine Keimzelle des Mythos und sind insofern für den Stoff mythischer Poesie verantwortlich (S. 63). Mythologie ist die dichterische Spiegelung einer Religion“ (S. 64) usw.

Mit dieser begrifflichen Deutung scheint mir nur das Wesen einer bestimmten Entwicklungsphase voll erfaßt, nämlich das des Literaturmythus einer Kulturperiode, die an den Inhalt des Mythus nicht mehr glaubte. Daß man aber z. B. an den griechischen Mythus noch glaubte, als er die primitive Stufe der kosmische und irdische Vorgänge erklärenden mythischen Vorstellung längst überwunden hatte, beweist der entrüstete Protest, den Xenophanes ausdrücklich gegen den Mythus Homers und Hesiods — somit nicht bloß gegen die homerische Götterburleske — richtet.[1] Hätte man zu Xenophanes' Zeit im Mythus allgemein bloß ein Spiel dichterischer Phantasie gesehen, wäre eine solche Entrüstung unverständlich. Für den Mythus gilt vielmehr der gleiche Grundsatz, den Wilamowitz unlängst für die Heldensage aufstellte[2]: wenn der Glaube daran, daß der Mythus sich wirklich ereignet hat — von Glaubenssatzung kann man da allerdings nicht sprechen — tatsächlich schwindet, verliert auch der Mythus sein wichtigstes inneres Kriterium, er hört auf, eigentlicher Mythus zu sein.

Es ist nun sehr lehrreich, neben Kauffmanns nur für eine bestimmte Entwicklungsstufe geltende Begriffsbestimmung eine andere ebenfalls der jüngsten Zeit angehörende zu stellen, die F. Pfister[3] entwickelt hat. Für Pfister ist der Mythus, den er mit Einschluß der Heldensage begrifflich sehr weit faßt, „derjenige Teil der Religionserscheinungen, in dem sich das Verhältnis des Menschen zu den Kräften oder zu der Kraft, die sich nach seinem Glauben in irgendwelchen Wirkungen kundtun oder sich offenbaren, in Erzählungen äußert. Mythen sind also religiöse Erzählungen (Sp. 282) . . ., die dem transzendenten Fühlen und Vorstellen entsprungen sind“ (Sp. 283). Pfister bemerkt aber selbst sehr treffend,

[1] *πάντα θεοῖσ᾽ ἀνέθηκαν Ὅμηρός θ᾽ Ἡσίοδός τε, ὅσσα παρ᾽ ἀνθρώποισιν ὀνείδεα καὶ ψόγος ἐστίν, κλέπτειν μοιχεύειν τε καὶ ἀλλήλους ἀπατεύειν* (11 bei Diels).

[2] „Unter Sage verstehen wir etwas, das, wenn es nicht unmittelbar aus dem Volke stammt, so doch im Volke lebt und von ihm ernsthaft genommen wird“ (*D. griech. Heldensage* I 42 in den *Sitz.-Ber. der Preuß. Akad. d. W.* (1925) 41 ff.).

[3] In einer Rezension des Werkes von C. Robert *D. griech. Heldensage* und der eben erwähnten Schrift von Wilamowitz (*Philol. Wochenschr.* (1926) 281 ff.).

daß von der Art des Götterglaubens wesentlich die Art des Mythus abhängt. Dann kann aber m. E. der Mythus nur für jenen Zeitraum als religionsgeschichtliche Quelle in Betracht kommen, in der er noch mit dem religiösen Glauben in Einklang steht. Für eine spätere Zeit aber, in der der Glaube an die alten Götter allmählich schwindet und vielleicht einem reineren, edleren Gottesbegriff Platz macht, ist der alte Mythus gewiß kein „Teil der Religionserscheinungen" mehr, sondern wird nach und nach bloß dichterischer Stoff. In diesem Zeitpunkt beginnt also das Absterben des religiösen Mythus und der dichterische Mythus gewinnt freien Spielraum zu üppiger Entfaltung.[1] Aus diesen Ausführungen erhellt, daß also auch die Begriffsbestimmung Pfisters nicht den ganzen Entwicklungsgang des Mythus berücksichtigt.

In diesen großen Fragenkomplex der Entwicklung des Mythus fällt auch das Ziel der von mir unternommenen Arbeit. Komik und griechischer Mythus verlieren, im entwicklungsgeschichtlichen Gesichtswinkel der Mythenforschung gesehen, ihren anstößigen Gegensatz. Selbst der alte Mythus, abgesehen vom Kultmythus, ist ja auch für jene Zeit, die an seine Begebnisse glaubte, keine reine religiöse Quelle. Ferner weist ein Großteil der komischen Motive im griechischen Mythus von vornherein auf jene Entwicklungsstufe des Mythus, da die Dichtung freiere Hand in seiner Behandlung gewann. Hier soll versucht werden, die komischen Motive des Literaturmythus in seine früheren Entwicklungsstufen zurückzuverfolgen und ihre ursprünglichen Erscheinungsformen bloßzulegen. Die rühmenswerten Fortschritte, die die Märchenforschung der motivischen Untersuchungsmethode zu danken hat[2], erfüllen mich mit einiger Zuversicht, daß auch die von mir versuchte motivische Analyse nicht ganz fruchtlos unternommen sein dürfte.

Soweit sich die neuere Forschung bisher mit der komischen Darstellung im ältesten griechischen Literaturmythus befaßte, fragte sie nicht nach Ursprung und Entwicklung der komischen Motive, sondern begnügte sich mit synthetischen Zielen und mit Versuchen, diese auffällige Erscheinung aus dem Ethos des Zeitgeistes zu erklären. So fand die sogenannte homerische Götterburleske, abgesehen von ihrer Behandlung in den Werken über allgemeine Homerkritik, auch eine spezielle Bearbeitung in einem anregenden Aufsatz W. Nestles.[3] Auch E. Drerup

---

[1] E. Bethe *Mythus, Sage, Märchen* (Sonderabdr. 1905) 40: Recht lebendig, rund und inhaltreich werden die Mythen aber erst, wenn der Glaube an ihre Götter wankt oder weicht.

[2] Ich verweise insbesondere auf die Arbeiten von F. v. d. Leyen, A. Aarne und die einschlägigen Veröffentlichungen des Folkloristischen Forscherbundes.

[3] „Anfänge einer Götterburleske bei Homer" in den *N. Jb. f. d. kl. Altert.* 8 (1905) 161 ff. Eine Ergänzung dazu in der Richtung der Homeranalyse bietet G. Finslers Schrift *Die olympischen Szenen der Ilias* (1906).

beschäftigte sich in seiner Schrift „Das fünfte Buch der Ilias. Grundlagen einer homerischen Poetik“ (1913) eingehend mit der komischen Götterhandlung dieses Buches.

Die neuere Forschung hat ferner auch selbständige scherzhafte Götterdichtungen der griechischen Frühzeit untersucht und ist dabei zu bedeutsamen Ergebnissen gelangt. Zunächst wies Wilamowitz in seiner bekannten Abhandlung über Hephaistos (Götting. Nachrichten, ph.-h. Kl. 1895, S. 217) einen von Platon zitierten, später in Vergessenheit geratenen Hephaistoshymnus nach, dessen Hauptinhalt die komische Geschichte von der *δέσις Ἥρας* bildete. W. Aly (Die literar. Überl. des Prometheusmythos, Rh. Mus. N. F. 68, 1913, S. 538ff.) rekonstruierte aus den beiden Hesiodischen Stücken Theog. 507—616 und Erga 42—104 eine alte Dichtung aus spätestens der Mitte des 7. Jahrhunderts, „die in launiger Weise die Geschichte von der Teilung der Welt und von der Rolle, die der schlaue Prometheus dabei spielt, erzählte“. Desgleichen schreibt D. Mülder einer verlorenen Heraklesdichtung, die er in ihren Hauptzügen aus der Ilias wiederzugewinnen versucht, reichhaltige schwankhafte Götterschilderung zu. Diese Dichtung soll nach seiner Ansicht eine Hauptquelle für die Götterhandlung der Ilias bilden (Die Ilias und ihre Quellen, 1910, Kap. VI). Hält man zu diesen Forschungsergebnissen noch den homerischen Hymnus auf Hermes und das lustige Lied von der *δέσις* der ehebrecherischen Aphrodite, das im *ϑ* der Odyssee dem Phaiakensänger in den Mund gelegt wird, so nimmt es nicht Wunder, daß man in diesen Denkmälern eine besondere einheitliche poetische Gattung erblicken wollte.[1]

Die Beschäftigung mit den angeführten Arbeiten führte mich zunächst zu der Frage nach der Ursprünglichkeit solcher komischer Motive im alten Mythus. Einzelne Beobachtungen überzeugten mich bald von der Notwendigkeit einer eindringlichen Untersuchung des ganzen Motivkomplexes. Ich setzte mir also zum Ziel, die komischen Motive der homerischen Götterdichtung nach Ursprung, Entwicklung und Technik zu analysieren und vor allem den Anteil festzustellen, den Mythus, Sage, Märchen und späte poetische Erfindung an der Entstehung dieser Motive haben. Gegenstand der Untersuchung sollen Motive bilden, die

[1] Wilamowitz bezeichnet sie schlechthin als Travestie (a. a. O. S. 225: Das Ionien, das . . . der heroischen Stoffe nachgerade überdrüssig ward, ging zu der Travestie über . . .). Mülder spricht von Götterschwänken, die in Ionien beliebt und verbreitet waren (a. a. O. S. 129). Ebenso bemerkt schon Otfried Müller, wenn auch in vorsichtiger Zurückhaltung, in seiner *Gesch. d. griech. Lit.* (I 132), daß sowohl in der Ilias als in der Odyssee einige Beispiele von der „treuherzigen Schalkheit“ des Hermeshymnus vorkommen und die Geschichte von den Liebeshändeln des Ares und der Aphrodite in der Odyssee offenbar f a s t d e r s e l b e n G a t t u n g von Dichtungen angehört wie dieser Hymnus.

bedeutsamen Motivkreisen angehören und deren komische Richtung deutlich erkennbar ist. Freilich ist hier die Grenze schwer zu ziehen, und die Erörterung darauf bezüglicher Vorfragen wird nicht zu umgehen sein.

Eine Sammlung der komischen Züge in den homerischen Epen und Hymnen liegt übrigens bereits in Nestles wertvoller Abhandlung vor. Er gibt außerdem eine kurze Erörterung ihrer religions- und kulturgeschichtlichen Entstehungsbedingungen. Für Ilias und Odyssee stellt Nestle folgende Szenen mit komischen Zügen fest: 1. *Α* 531—611 (Götterszene mit Hephaistos); 2. *Ξ* 153—360 (*Διὸς ἀπάτη*); 3. *Ο* 1—148 (Erwachen des Zeus, Götterversammlung); 4. *Σ* 369—617 (*Ὁπλοποιία:* Benehmen des Hephaistos); 5. *Φ* 385—514 (Zweiter Götterkampf); 6. *δ* 351—570 (Proteusgeschichte); 7. *ϑ* 266—369 (Demodokos' Lied von Ares und Aphrodite); 8. *μ* 374—390 (Beschwerde des Helios). In dieser Übersicht vermißt man die komischen Götterszenen im *E*. Nestle (S. 169ff.) findet hier im Gegensatz zu späterer Forschung keine komischen Motive, nur im Spott Athenas (V. 421ff.) einen Anflug heiterer Ironie. Wenn man ihm hier auch nur teilweise zustimmen kann, hat ihn doch ein richtiges Gefühl geleitet. Das wird sich bei der Analyse dieser Szenen zeigen. Auch andere Ergänzungen der Nestleschen Übersicht werden sich später als notwendig erweisen.

Schließlich muß ich noch eine begriffliche Vorfrage berühren. Die Travestie, die burleske Motive verwendet, ist nicht die einzige Erscheinungsform des Komischen in der griechischen Götterdichtung. Neben derbkomischen Zügen finden sich auch solche feiner Komik. Diese Scheidungslinie, die von der bisherigen Forschung nicht deutlich genug gezogen wurde, wird sich auch für die Frage nach dem Ursprung der Motive als bedeutsam erweisen. Insbesondere wird der im Ethos von der Travestie grundverschiedene naive, harmlose Scherz sich auf besondere, bisher zu wenig beachtete Ursprungsgebiete zurückführen lassen.

I. KOMISCHER GÖTTERZANK IN DER ILIAS

Ich beginne mit der Analyse des komischen Götterzanks. Es ist das kein einzelnes Motiv, sondern eine ganze Gruppe von Motiven, die in der Ilias auffällig in den Vordergrund gerückt sind. Dazu gehört auch der komische Götterkampf, den ich aber wegen seiner engen Beziehung zu ernsthaften Götterkämpfen in einem besonderen Abschnitt behandle. Der komische Götterzank durchzieht in grellen Farben und breiter Ausführung fast alle olympischen Szenen der Ilias vom *Α* bis zum *Ω*. Dagegen findet er sich in der Odyssee nur in ganz abgeschwächter Form. In der Ilias gipfelt dieses Motiv im Zwist zwischen Zeus und Hera, wie ihn der Dichter *Α* 518ff. in der Antwort, die Zeus der Thetis gibt, exponiert:

ἦ δὴ λοίγια ἔργ', ὅ τέ μ' ἐχθοδοπῆσαι ἐφήσεις
Ἥρῃ ὅτ' ἄν μ' ἐρέθῃσιν ὀνειδείοις ἐπέεσσιν.
ἣ δὲ καὶ αὔτως μ' αἰὲν ἐν ἀθανάτοισι θεοῖσιν
νεικεῖ καί τέ με φησὶ μάχῃ Τρώεσσιν ἀρήγειν.
ἀλλὰ σὺ μὲν νῦν αὖτις ἀπόστιχε, μή τι νοήσῃ
Ἥρη . . .

Diese Verse und der anschließende Zank zwischen Zeus und Hera haben für alle folgenden olympischen Zankszenen formell und inhaltlich programmatische Bedeutung. Der Zankapfel ist der Untergang von Ilios, der Zeus und Hera wie die übrigen Götter in zwei Lager spaltet. Die Einzelmotive der Szene im *A* bilden das Thema, das in den folgenden komischen Szenen variiert wird.

Es sind heillose Dinge (V. 518), die mit der Erfüllung von Thetis' Bitte dem Olymp drohen. Hephaistos unterstreicht (V. 573ff.) diesen Ausspruch des Zeus. Der Zank[1] des obersten Götterpaares wegen der jämmerlichen Menschen ist unerträglich (V. 573). Die übrigen Götter sind empört über solche Ungebührlichkeit und Ungeschicklichkeit (V. 570), die ihnen die Tafelfreuden stört (V. 575 und 579). Der Zank könnte aber auch zur völligen Verfeindung zwischen Zeus und Hera führen.[2] Zeus verweist Hera zur Ruhe und droht ihr mit Schlägen, wovor sie auch das Eingreifen aller übrigen Götter nicht schützen könnte (V. 565ff.). Zur Ausmalung dieses burlesken Motivs wird der ältere Mythus herangezogen, wo die hier nur angedrohten Tätlichkeiten wirklich vorkamen. Hephaistos berichtet nämlich (V. 587ff., schon vorher V. 580ff. spielt er auf ähnliche Vorkommnisse an) von solchen Prügelszenen, bei denen ihn Zeus einmal aus dem Olymp hinausgeworfen hat. Der Anlaß für diese früheren Götterzwistigkeiten wird nicht angegeben.

Auch das Überlistungsmotiv, das später in der *Διὸς ἀπάτη* zum Hauptmotiv wird, ist hier angedeutet. Zeus (V. 522) drängt Thetis zum Aufbruch, damit ihre Unterredung der Hera verborgen bleibe. Der Versuch, diese durch Geheimhaltung des Versprechens zu überlisten, bildet den unmittelbaren Anlaß zum Wortgefecht. Typisch ist auch die rasche Wiederherstellung des guten Einvernehmens, ein Zug, der die komische Wirkung des vorangegangenen Zanks verstärkt.

Damit ist das ganze Programm des possenhaften Götterzanks mit seiner typischen Psychologie und Technik aufgerollt. Ganz deutlich ist die gewollte Travestie herauszufühlen. Daß der Dichter die Götter sich

---

[1] *νεικεῖ* V. 521 von Hera und *νεικείῃσι* V. 579 von Zeus, *ἐριδαίνετον* V. 574 und *κολῳὸν ἐλαύνετον* V. 575 von beiden, *ἐρέθῃσιν ὀνειδείοις ἐπέεσσιν* V. 519 und *κερτομίοισι προσηύδα* V. 539 von Hera.

[2] *ἐχθοδοπῆσαι* V. 518, *ἀπὸ θυμοῦ μᾶλλον ἐμοὶ ἔσεαι* V. 562.

unziemlich benehmen läßt, wird von ihm ausdrücklich gesagt und die damit beabsichtigte komische Wirkung ist unverkennbar.

Von großer Bedeutung für das Problem des Ursprungs und der Entwicklung dieser Travestie ist die deutliche Anknüpfung an den älteren Mythus, die sich auch bei anderen komischen Zankszenen wird feststellen lassen. Die erwähnten Zwistigkeiten des älteren Mythus, die mit Tätlichkeiten enden und an die Hephaistos seine Mutter warnend erinnert, erwecken schon hier den Eindruck, daß mit der derben, aber doch nur in Scheltreden bestehenden Komik des homerischen Götterzanks solche rohe Motive des älteren Mythus travestiert sind. Ob diese Motive schon in der vorhomerischen Dichtung deutliche komische Färbung hatten, kann erst im Anschluß an die folgenden olympischen Szenen besprochen werden, die ausdrückliche Hinweise auf die vorhomerische Dichtung enthalten. Bewundernswert ist das große Geschick, mit dem diese älteren rohen Motive als wirksamer Hintergrund für das feinere und frohere Ethos der homerischen Göttertravestie verwendet werden. Das spricht für hohes technisches Können des Dichters des *A*. Dieser Dichter berichtet übrigens an einer früheren, mit der olympischen Szene nicht zusammenhängenden Stelle einen älteren Mythus von einem Götterkampf. Thetis, die dabei eine Rolle spielte, wird von Achilleus daran erinnert (V. 396 ff.). Die übrigen Götter unter Führung von Hera, Poseidon und Athena überfielen Zeus und wollten ihn fesseln. Handelt es sich auch hier anscheinend nicht um das Motiv des ehelichen Götterzwistes, sondern um eine allgemeine Empörung gegen Zeus, wobei Briareos-Aigaion, der Vorkämpfer im Titanenkampf, mittut, so sind doch die brutalen Reminiszenzen in der Schlußszene des *A* diesem alten Mythus immerhin ähnlich. Eine Spur einer travestierenden Färbung ist an ihm nicht erkennbar. Auffällig ist der Gegensatz des hier in schlimmster Not befindlichen und schon fast unterlegenen Zeus zu der überragenden Gestalt des unbezwinglichen Götterkönigs der olympischen Szenen.

Die olympische Szene zu Beginn des *Δ* kann uns nicht viel Neues lehren. Sie verzichtet auf die drastischen Züge im *A*, ist aber zwar nicht inhaltlich, doch in der Technik sicher von dieser Szene abhängig. Zu behaupten, daß sich kein komischer Zug einmische[1], ist zu viel gesagt. Göttermahl wie im *A*. Die gleiche Einleitung wie dort (V. 539), nur ist es diesmal Zeus, der beginnt (V. 5 ff.):

αὐτίκ' ἐπειρᾶτο Κρονίδης ἐρεθιζέμεν Ἥρην
κερτομίοις ἐπέεσσι . . .

Darauf breite Entwicklung des *νεῖκος*-Motivs von *A* 520 ff., das hier durch Athenas allerdings nur stumme Beteiligung erweitert ist. Die

[1] Nestle 169.

psychologische Entwicklung der Zankszene ist durchsichtig. Nur muß man endlich davon abstehen, zwischen dieser Szene und der Thetisszene im *A* eine mehr als gekünstelte Verbindung zu konstruieren. Der Zeus des *Δ* ist ein anderer als der des *A*. Den kunstreichen Aufbau der Szene im *Δ* hat Wilamowitz durchschaut (Il. u. Hom. S. 298).

Zeus weiß, daß er trotz des Sieges des Menelaos Ilios durch einen Friedensschluß nicht retten kann. Er ist darüber unmutig und stichelt deshalb gegen Hera und Athena mit dem Vorwurf der Tatenlosigkeit und mit dem Vorschlag des Friedensschlusses. Darauf Zorn der Hera und Athena. Heftige Vorwürfe der Hera (V. 25 ff.):

αἰνότατε Κρονίδη, ποῖον τὸν μῦθον ἔειπες

wie im *A* 552 ff., scheltende Erwiderung des Zeus (V. 31 *δαιμονίη* wie im *A* 561) mit der Drohung, die gleichfalls ein Motiv im *A* (V. 562 ff.) aufgreift (V. 37 ff.):

. . . μὴ τοῦτό γε νεῖκος ὀπίσσω
σοὶ καὶ ἐμοὶ μέγ' ἔρισμα μετ' ἀμφοτέροισι γένηται.

Zeus hat seinem Unmut freien Lauf gelassen, wie er es wollte. Hera mag jetzt nach Belieben handeln. Im folgenden Abkommen, mit dem Hera durch Preisgabe ihrer Lieblingsstädte sich fügsam zeigt, klingt die leidenschaftliche Szene ab. Die Eintracht unter den Göttern ist in typischer Raschheit wiederhergestellt. Diesmal gibt Zeus nach und läßt Athena eingreifen, wie es Hera vorschlägt (V. 68):

. . . οὐδ' ἀπίθησε πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε.

Alte Sage wird nicht erwähnt. Die poetische Technik der beiden olympischen Szenen im *A* und *Δ* ist somit fast gleichartig, ihre Bedeutung im Gefüge des dichterischen Kunstwerkes allerdings sehr verschieden. Mit der olympischen Szene im *A* wird das Motiv des komischen Götterzanks in seiner faszinierenden Kühnheit aufgerollt. Es wirkt zunächst so neuartig und seltsam, daß es um seiner selbt willen da zu sein scheint. Die Beziehungen zur heroischen Handlung sind im *A* auch wirklich nur allgemein und sekundär. Die große Bedeutung des Motivs für das Heldenepos zeigt der Dichter des *A* in genialer Weise, indem er durch die Spiegelung des ernsthaften Zwistes der Helden im komischen *νεῖκος* der Götter an das Ende des *A* ein großartiges Bild von hinreißender Kontrastwirkung und heiterem Ausklang setzt.

Der Dichter des *Δ* dagegen hat das Motiv in erster Linie als technischen Behelf verwendet. Hier ist der Götterzank als Erklärung und Begründung der folgenden heroischen Handlung vorangesetzt. Der Dichter vermag die Torheit des Vertragsbruches durch Pandaros (V. 104 *ὣς φάτ' Ἀθηναίη, τῷ δὲ φρένας ἄφρονι πεῖθεν*) nicht anders zu motivieren

als durch Eingreifen einer Gottheit, das Zeus zwar billigt, aber erst, nachdem er in seinem Unmut darüber einen ehelichen Zank heraufbeschworen hat.

Ich übergehe vorläufig den komischen Götterzank im *E*, da er in engem Zusammenhang mit den ernsthaften Götterkämpfen dieses Gesanges steht, die ich zugleich mit dem Motiv des scherzhaften Götterkampfes im zweiten Abschnitt behandle.

Die nächste Götterzankszene befindet sich im *Θ*. Sie wird zu Beginn dieses Gesanges mit einem scharfen Appell des Zeus an sämtliche Götter eröffnet, sich an den Kämpfen vor Ilios nicht zu beteiligen. Im Fall des Ungehorsams droht er mit Schlägen und dem Hinauswurf aus dem Olymp in den Tartaros (Motive aus dem *A*). Darauf fordert er die Götter zu der Kraftprobe mit dem goldenen Seil heraus. Eine komische Wirkung ist bei diesem phantastischen Bild kaum beabsichtigt.[1] Die folgenden Verse 28—40, in denen Athena und Zeus sprechen, sind zweifelhaft, können also nicht herangezogen werden. In den Versen 198 ff. setzt das Motiv des ehelichen Zwistes wieder ein. Hera sucht zunächst Poseidon zum Eingreifen in den Kampf, somit zum Ungehorsam gegen Zeus zu verleiten und meint spöttisch, daß die den Danaern günstigen Götter sich stärker erweisen würden als Zeus. Poseidon ist über diesen Vorschlag aufgebracht und warnt sie wie Hephaistos im *A* vor einem Kampf mit Zeus: *ἐπεὶ ἦ πολὺ φέρτερός ἐστιν* (= *A* 581). Besser gelingt es ihr mit Athena V. 350 ff.

Was jetzt folgt, bewegt sich wieder ganz im Schema der typischen Travestie: Schelt- und Schimpfworte, Spott, Vorwürfe und Drohungen. Athena schilt auf den Vater (*φρεσὶ μαίνεται οὐκ ἀγαθῇσιν, σχέτλιος, αἰὲν ἀλιτρός* V. 360/61), beschuldigt ihn der Undankbarkeit, indem er der Dienste vergäße, die sie ihm in den Nöten des Herakles erwiesen habe. Jetzt sei sie ihm verhaßt. Darauf schrecklicher Zorn des Zeus, als er die Göttinnen zum Kampfe ausfahren sieht. Er droht, sie mit dem Blitzstrahl vom Wagen zu schleudern und schwer zu verwunden, wenn sie nicht sofort umkehren. Die besondere Art der Drohung entspricht der kampfmäßigen Ausrüstung der Göttinnen. Zeus zürnt hauptsächlich über das Verhalten der Athena, von Hera erwartet er nichts Besseres. Hera lenkt ein. Es gehe nicht an, sich der Menschen wegen mit Zeus in einen Kampf einzulassen (= Hephaistos *A* 573). Mißmutig kehren die Göttinnen auf den Olymp zurück.

Die nun folgende olympische Szene zwischen Zeus, Hera und Athena lehnt sich eng an den Aufbau der im *Δ* an. Sechs Verse (457—62) sind offenkundig aus dem *Δ* herübergenommen. Dort passen sie besser als

[1] Welcker nennt es mit Recht volksmäßig roh (*Gr. Götterlehre* I 290).

hier, weil dort der in ihnen geschilderte Zorn der Göttinnen im folgenden entsprechenden Ausdruck findet, hier aber nicht. Wie Zeus im *Δ* die beiden Göttinnen wegen ihrer Untätigkeit verspottet, so hier wegen des Mißlingens ihres Kampfversuches, das er selbst veranlaßt hat. Hera sucht ihn zu besänftigen. Zeus treibt den Hohn noch weiter, indem er ihr in kränkendster Weise zu verstehen gibt, daß ihm ihr Zorn mehr als gleichgültig sei, und schließt mit einer Beschimpfung (*οὐ σέο κύντερον ἄλλο* V. 483). Das erinnert wieder an die schlimmen Scheltworte des Zeus im *Α* (V. 562 ff.).

Die schon erwähnten Anspielungen der Athena auf die Heraklessage (V. 362—69) sind zu kurz, um mehr als einen dürftigen Schluß auf die Götterhandlung der Heraklesdichtung zu ermöglichen (Athena als Botin und Helferin des Zeus). Darüber gibt uns die nächste Götterszene, die *Διὸς ἀπάτη* im *Ο* und *Ξ*, besseren Aufschluß, da sie unmittelbar an ein Motiv der Heraklesdichtung anknüpft. Im *Ν* lehnt sich Poseidon gegen das Verbot des Zeus auf und greift unbemerkt von ihm in den Kampf ein. Das bildet den Auftakt zu der breit angelegten Liebesbetörung des Zeus. Dieses Motiv der Überlistung durch ein Schäferstündchen ist als der Höhepunkt der homerischen Göttertravestie zu betrachten. Als neues Motiv von stärkster burlesker Wirkung bringt es in die Eintönigkeit der schon abgenutzten schematischen Motive, die hier nur als Folie dienen, glanzvolle Abwechslung.

Psychologisch wird die *ἀπάτη* eingeführt durch Heras Angst, Zeus könne der Tätigkeit des Poseidon auf dem Schlachtfeld plötzlich gewahr werden — eben hat ja dieser seinen Kampfruf ausgestoßen — und der für die Achaier günstigen Wendung ein zu rasches Ende setzen (*Ξ* 153 bis 158). Daran muß sie ihren Gatten irgendwie hindern. Dazu tritt das Gefühl des Hasses, das in ihr aufglimmt, als sie Zeus auf dem Gipfel des Ida betrachtet (*στυγερὸς δέ οἱ ἔπλετο θυμῷ* V. 158). Damit ist ein typisches Motiv mit großer psychologischer Feinheit angebracht. Von diesen beiden Impulsen, den Achaiern zu helfen und Zeus zu kränken, geleitet, entwirft sie den kecken Plan, ihn durch eine Liebeskomödie zu überlisten (V. 163—65):

> *εἴ πως ἱμείραιτο παραδραθέειν φιλότητι*
> *ᾗ χροιῇ, τῷ δ' ὕπνον ἀπήμονά τε λιαρόν τε*
> *χεύῃ ἐπὶ βλεφάροισιν ἰδὲ φρεσὶ πευκαλίμῃσιν.*

Das Motiv lehnt sich an ein ähnliches der Heraklesdichtung an. Das hat der Dichter selbst als sein Vorbild hingestellt, indem er Hypnos und Zeus davon berichten läßt (*Ξ* 243 ff. und *Ο* 14 ff.). Allerdings bemerkt man bei schärferer Beobachtung sofort, daß sich die scheinbar so ähnlichen Motive doch in sehr bedeutsamer Weise unterscheiden. Es fehlt

8*

nämlich jede Andeutung, daß bei der Einschläferung des Zeus, zu der sich Hypnos in der Heraklesdichtung durch Hera bereden läßt, auch das Motiv der Liebesbetörung verwendet ist. Daß Hypnos Hera gegenüber diesen Umstand verschweigt, ließe sich vielleicht mit der Achtung erklären, die er ihr schuldet. Zeus aber, der in seiner Scheltrede (*O* 14 ff.) in tiefverletzender Weise Hera an die beschämende Strafe erinnert, die er damals an ihr vollzogen hat, hätte ihr gewiß auch den erschwerenden Umstand der Liebestäuschung vorgeworfen, wenn die Heraklesdichtung diesen besonderen Zug gekannt hätte. Der homerische Dichter treibt ja hier in den Beschimpfungen und Vorwürfen des Zeus die typischen Motive des Götterzanks auf die Spitze. Aber noch ein anderes psychologisches Bedenken spricht dagegen. Der eheliche Zwist des Götterpaares in der Heraklesdichtung erscheint nach der Schilderung im *O* derart fanatisch und roh, daß ein Kabinettstück von solch feinem Humor wie die Liebesbetörung dort keinen Raum gehabt hätte.

Trotzdem nimmt D. Mülder in seinem Buch „Die Ilias und ihre Quellen“ von vornherein an, daß das burleske Liebesmotiv in der Heraklesdichtung vorkam, ja er will die ganze Aphroditeepisode des *Ξ* dieser Dichtung zuschreiben.[1] Doch läßt sich bei noch so genauer Durchsicht der bezüglichen Stellen kein Anhaltspunkt für Mülders Behauptung finden. Vielmehr spricht der Wortlaut der Schilderung dagegen. In den Versen 252 ff. sagt Hypnos ausdrücklich, daß er Zeus einschläferte, Hera aber die für Herakles verderblichen Stürme erregte, die ihn nach Kos verschlugen. Die beiden Handlungen des Hypnos und der Hera schließen unmittelbar aneinander an (. . . *ἐγὼ μὲν ἔλεξα Διὸς νόον . . . σὺ δέ οἱ κακὰ μήσαο θυμῷ ὄρσασ' ἀργαλέων ἀνέμων ἐπὶ πόντον ἀήτας . . .*). Hält man dazu die Schilderung des scherzhaften Liebesidylls auf dem Ida (*Ξ* 352/53):

ὣς ὁ μὲν ἀτρέμας εὗδε πατὴρ ἀνὰ Γαργάρῳ ἄκρῳ,
ὕπνῳ καὶ φιλότητι δαμείς, ἔχε δ' ἀγκὰς ἄκοιτιν,

so begreift man, daß von einem Liebesmotiv im Heraklesepos nicht die Rede sein kann. Auch aus den Schlußworten der Scheltrede des Zeus läßt sich nichts anderes schließen. In den Versen *O* 32 und 33[2]

ὄφρα ἴδῃς, ἤν τοι χραίσμῃ φιλότης τε καὶ εὐνή,
ἣν ἐμίγης ἐλθοῦσα θεῶν ἄπο καί μ' ἀπάτησας

kann man nämlich *φιλότης καὶ εὐνή* nur von der homerischen *ἀπάτη* verstehen, da die Worte *ἐλθοῦσα θεῶν ἄπο* sich nur auf den Ida beziehen

---

[1] 126. Cauer *Grundfr. d. Homerkr.*[3] I 267 scheint ihm recht zu geben. Vgl. dagegen Finsler *Homer* II[2] 146. Dieser weist mit Recht darauf hin, daß durch das Liebesmotiv der homerischen *ἀπάτη* der aus dem Heraklesepos herübergenommene Schlafgott überflüssig wird.

[2] V. 33 wurde von Zenodot und Aristophanes nicht gelesen. Die moderne Homerkritik erhebt gegen den Vers keine Einwendung.

können, die ἀπάτη in der Heraklesdichtung aber auf dem Olymp stattfindet (Ξ 256 ff.).

Nun ist es aber gerade die raffinierte Liebesintrige der Hera, die den Szenen der homerischen ἀπάτη die eigentliche komische Kraft verleiht. Schon die Beschreibung, wie Hera sich in höchsten Putz wirft, und die Szene, in der sie Aphrodite den Liebeszauber herauslockt — ohne den hätte sie ja bei Zeus keinen Erfolg — funkeln von komischen Lichtern, ebenso die Betörungsszene selbst. Finsler bemerkt mit Recht, daß das Liebesmotiv der ἀπάτη dem ἱερὸς γάμος entlehnt ist.[1] Das beweisen nicht bloß die Verse 346—51 der berühmten Einlage, sondern vor allem auch die Verse 294 ff., wo Zeus beim Herannahen der Hera die gleiche Liebesglut empfindet, wie einst beim ἱερὸς γάμος. Auch der Vorwand der Hera, Okeanos und Tethys zu besuchen, wo der ἱερὸς γάμος stattfand[2], zeigt die enge Gedankenverbindung mit der ἀπάτη. Die herrlichen Verse vom ἱερὸς γάμος fallen ebenso wie die großartige Einleitung im Υ zu den scherzhaften Götterkämpfen im Φ aus dem Rahmen der Travestie. Das alles kam aber in der Heraklesdichtung nicht vor, bloß die Intervention des Schlafgottes. Auch diese ist nun allerdings bei Homer in komisches Licht getaucht. Der von Hephaistos verfertigte Armstuhl, mit dem Hera den Schlafgott zunächst bestechen will, ist ihm nicht genug. Doch kann seine Liebeslüsternheit keinen Widerstand leisten, als ihm Hera eine jugendfrische Charis als Gattin verspricht. Nun können aber gerade diese besonderen Züge der Hypnosepisode in der Heraklesdichtung nicht auch enthalten gewesen sein, weil Hera in der homerischen ἀπάτη dem Schlafgott doch nicht das Gleiche versprochen haben kann, wie bei einer früheren Episode, und ihre Bestechungsversuche, namentlich der zweite, doch durch die schlimmen Erfahrungen des Hypnos von damals veranlaßt sind. Entfallen aber auch diese komischen Züge, dann bleibt die bloße Einschläferung des Zeus übrig, die ja einer gewissen Komik nicht entbehrt, aber im Grunde genommen nicht viel verschieden ist von den Götterüberlistungen in den Theogonien. Wenn da nach dem alten Märchen Rhea dem Kronos statt des neugeborenen Zeuskindes einen in Windeln gewickelten Stein zum Schlucken gibt, so ist von Travestie natürlich keine Rede. Ebenso wie das gleiche im Märchen vom Rotkäppchen verwendete Motiv naivscherzhaften und nicht burlesken Charakter hat.

In der Heraklesdichtung äußert sich die Wut des Zeus nach seinem Erwachen in rohester Weise. Er schlägt Hera und vollzieht an ihr eine

---

[1] *Die olymp. Szenen der Il.* 19. Er stützt sich auf Wilamowitz, nach dem aus der heiligen Hochzeit des himmlischen Ehepaares in fast frivoler Weise ein Schäferstündchen gemacht ist (*Griech. Lit.*[3] in der Kult. d. Gegenw. 11).

[2] Gruppe *Griech. Myth.* 421.

Strafe von phantastischer Grausamkeit, indem er sie gefesselt und mit Ambossen beschwert im Himmelsraum aufhängt. Das ist keine Travestie, sondern ein alter mythischer Zug.[1] Zeus wütet auch gegen die zürnenden Götter, die der Hera helfen wollen. Wen er erreicht, den schleudert er über die Schwelle hinaus, daß er kraftlos zur Erde fällt.

Jedenfalls gibt uns die Tatsache, daß der homerische Dichter diese Gewalttätigkeiten durch Verbindung mit seiner Travestie in den Dienst des Komischen stellt, noch kein Recht, eine ähnliche Behandlung im Heraklesepos vorauszusetzen. Die Frage, ob wir es in diesem wirklich mit Anfängen einer Göttertravestie zu tun haben, läßt sich nicht mit Sicherheit beantworten. Man kann diese Verzerrungen und Absonderlichkeiten in einer Götterhandlung als Groteske mit einem Ansatz zum Komischen bezeichnen.[2] Welcker sah das Richtige, wenn er von einer roh ungeheuren Phantasie sprach, die uns für das Herakleslied ein von dem homerischen sehr entferntes Altertum vermuten läßt.[3] (Dabei muß man allerdings den Begriff des homerischen Altertums auf die Entstehungszeit der olympischen Szenen einschränken.)

Neben diesem lehrreichen Ausschnitt aus der Heraklesdichtung kommt von allen übrigen Homerstellen, die von der Heraklessage handeln, bloß noch eine ausführliche Stelle im *T* in Betracht. Hier wird von einer anderen *ἀπάτη*, nämlich von der Überlistung des Zeus bei der Geburt des Herakles, berichtet. Von diesem Stück (V. 91—133) nimmt man an, es sei aus einem Heraklesepos nachträglich eingesetzt.[4] Dafür scheinen auch die angeführten direkten Reden zu sprechen. Aber schon Welcker[5] bemerkte, daß dieser im *T* eingelegte Mythus „in der Darstellung gehoben“ sei. Wenn es sich nun bloß so verhielte, daß dieser Ausschnitt aus einer Heraklesdichtung der Sprache der Ilias angepaßt wäre, könnte man ihn immerhin als verläßliches Beispiel für die Götterhandlung in der Heraklesdichtung verwerten. Der Verse und Halbverse, die mit denen anderer Gesänge der Ilias übereinstimmen — sogar die Verse 101/2, mit denen Zeus seine Rede beginnt, stehen *Θ* 5 u. 6 — sind aber zu viele, als daß man von einer bloßen Anpassung an die homerische Sprache reden könnte. Vielmehr ist das ganze Stück, am meisten allerdings die Einleitung, von Stil und Manier der homerischen Dichtung stark beeinflußt. Das ist dem Dichter des *T* zuzuschreiben. Denn daß diese Hera-

---

[1] Nach Gruppe a. a. O. 1125 wahrscheinlich einem alten theogonischen Gedicht entlehnt.

[2] Über das Groteske ohne komische Absicht vgl. J. Volkelt *Syst. d. Ästhet.* II 414.

[3] *Griech. Götterl.* II 333.

[4] Finsler *Homer*[2] II 200, ebenso Ameis-Hentze, Einl. u. Leaf.

[5] a. a. O. I 709.

klesdichtung von vornherein von der Ilias abhängig gewesen wäre, ist unwahrscheinlich.

Man hat ferner den deutlichen Eindruck, daß der homerische Bearbeiter eilig und flüchtig berichtet[1], um möglichst rasch zu seiner Pointe, nämlich zur Bestrafung der Ate, zu gelangen. So kann es nicht Wunder nehmen, daß wir — im Gegensatz zu den Berichten des Hypnos und Zeus im *Ξ* und *O* über die dort erwähnte *ἀπάτη* — aus dem Stück im *T* kein sicheres Bild der Götterhandlung in der Heraklesdichtung gewinnen. Das Wortgefecht zwischen Zeus und Hera zeigt eine gewisse Ähnlichkeit mit der homerischen Travestie, der steife Stil der Reden dürfte aus der Vorlage stammen. Daß Zeus unmittelbar nacheinander zwei Eide schwört (V. 113 u. 127), deutet wohl auf primitive Technik des Originals. Ebenso seine Überlistung, die einen mehr peinlichen als komischen Eindruck macht[2], weil eben die Technik der Ilias fehlt. Freilich können wir nicht wissen, was nach dem Hinauswurf der Ate folgte. Nach homerischer Technik hätte es jetzt Scheltworte, Vorwürfe, Drohungen und rasche Versöhnung gegeben. Eine solche technische Versiertheit kann man aber dieser Heraklesdichtung kaum zutrauen, deren Darstellung vielmehr recht schwerfällig war.

Homerischen Einfluß zeigt auch der hervorstechendste Zug der Einlage, die Bestrafung der Ate. Sie erinnert wohl an die Gewalttätigkeiten der Heraklesdichtung im *Ξ* und *O*, wo Zeus die für Hera eintretenden Götter auf die Erde schleudert und Hypnos ins Meer werfen will. Was aber dort archaische und naive Roheit ist und als halbkomische Groteske in deutlichen Gegensatz zur homerischen Travestie gestellt wird, scheint hier schon homerische Prägung erhalten zu haben.[3] Für diese Auffassung spricht wenigstens die Ateallegorie im *I* (V. 502 ff.), die lehrt, daß solche parabelartige Darstellungen bei den homerischen Dichtern beliebt waren. Für eine homerische Umarbeitung der Einlage im *T* dürfte auch der Umstand sprechen, daß Ate nur in der Einleitung und am Schluß erwähnt wird, und eine Verknüpfung zwischen der Betörung durch Ate und der *ἀπάτη* durch Hera fehlt. Man vergleiche damit die Mitwirkung des Hypnos bei der *ἀπάτη* im *Ξ*. Die Möglichkeit oder Wahrscheinlichkeit aber, daß der homerische Dichter an der Ateepisode mitgedichtet

---

[1] Z. B. muß Zeus in der Vorlage mehr gesprochen haben als die fünf Verse 101—105.

[2] V. 125 *τὸν δ' ἄχος ὀξὺ κατὰ φρένα τύψε βαθεῖαν* und V. 132 *τὴν* [*Ἄτην*] *αἰεὶ στενάχεσκ'* ...

[3] Welcker (I 709) spricht von einem gewiß hochalten, Cauer ([3]691) von einem urwüchsigen Mythus, Mülder (131) sieht darin nur Scherz und übermütigste Laune. Die Wahrheit liegt wohl in der Mitte. Die scherzhafte Absicht ist hier gewiß fühlbarer als in der phantastischen Gewalttätigkeit des Zeus im *Ξ* und *O*. Vgl. auch Gruppe a. a. O. 1068.

hat[1], mindert ihre Verwertbarkeit als Zeugnis für die Heraklesdichtung sehr erheblich.

Die Schlußszenen der *ἀπάτη* im *O* sind wieder typische Travestie. Hera entsetzt sich über die Drohungen des Zeus (V. 34 *ῥίγησεν*) wie im *A* (V. 568 *ἔδδεισεν*) und sucht sich in ihrer Angst durch einen listigen Eid rein zu waschen. Ja sie will selbst Poseidon vom Kampf zurückrufen. Das hat starke komische Wirkung (V. 47 *μείδησεν δὲ πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε*), um so mehr als Zeus ihre Mitwirkung dabei wirklich verlangt.[2] Typisch ist die rasche Besänftigung des Zeus. Heras Auftreten im Kreis der olympischen Götter erinnert an die olympische Szene im *A*. Da Zeus fehlt, führt Hera das große Wort. In ihrem Zorn (V. 103 *νεμεσσηθεῖσα* wie z. B. *νεμεσίζομαι* von Zeus im *Θ* 407) will sie die Götter gegen Zeus aufreizen. Sie schilt auf ihn, der durch seine Parteinahme für die Troer das frohe Mahl der Götter stören wird (wie *A* 575). Darauf Unwille der Götter (V. 101 *ὤχθησαν* wie *A* 570). Hera aber bemerkt, daß jeder Auflehnungsversuch gegen Zeus doch vergeblich sei (wie Hephaistos *A* 580 u. 589). Die Götter mögen sich in das Unheil schicken, mit dem er jeden bedroht. Ihr Hinweis auf den Tod des Askalaphos bringt Ares in solche Erregung, daß er, dem Blitz des Zeus trotzend[3], zum Kampf ausfahren will, um den Sohn zu rächen. Die Abfertigung, die sein blindes Ungestüm durch Athena findet, hat komische Wirkung. Sie nimmt ihm kurzerhand die Waffen ab und überschüttet ihn mit Scheltworten. Er wolle nicht nur über sich selbst, sondern auch über die übrigen Götter schlimmes Unheil bringen (V. 135 ff. neuerlicher Hinweis auf die Züchtigung der Götter durch Zeus in der Heraklesdichtung). Ares läßt sich alles wortlos gefallen wie im *E* die Scheltrede des Zeus.

Den Schluß der Zankszenen bildet die durch Iris vermittelte Auseinandersetzung zwischen Zeus und Poseidon, der nur widerwillig dem Gebot des Zeus folgt und sich vom Schlachtfeld zurückzieht. Er weist Zeus' Drohungen mit Kampf und Gewalt (V. 162 ff.[4]) entrüstet zurück. So möge Zeus mit seinen Kindern verfahren, nicht aber mit ihm, dem Gleichberechtigten (V. 187 *τρεῖς γάρ τ' ἐκ Κρόνου εἰμὲν ἀδελφεοί* . . .). Auf gleiche Weise verteidigt Hera ihre Rechte *Δ* 58 ff. (. . . *καί με*

[1] Wilamowitz (*Ilias und Homer* 173) bemerkt, daß die Rede Agamemnons an der Parabel von der Ate weiterdichtet, welche dort (im *I*) in der Phoinixrede steht und ebenso wie dort eine Parallele aus einer anderen Sage breit ausspinnt.

[2] Über die psychologischen Feinheiten dieser Szene vgl. Welcker a. a. O. II 332.

[3] V. 117 *εἴ πέρ μοι καὶ μοῖρα Διὸς πληγέντι κεραυνῷ κεῖσθαι* . . . wie *Θ* 455 *πληγέντε κεραυνῷ* von Hera und Athena.

[4] Diese Verse entsprechen den gleichfalls durch Iris übermittelten Drohungen im *Θ* 399 ff. gegen Hera und Athena.

πρεσβυτάτην τέκετο Κρόνος ἀγκυλομήτης . . .). Das νεικείειν χολωτοῖσιν ἐπέεσσιν, das Poseidon V. 210 dem Zeus vorwirft, entspricht den Vorwürfen des Zeus gegen Hera im *A* (V. 519 ff.).

Die Götterszene im *Θ* ist mit der heroischen Handlung so eng verknüpft wie die im *Δ*. Im *Θ* schreitet Zeus an die Erfüllung des der Thetis gegebenen Versprechens, den Troern Sieg zu verleihen (V. 9 ὄφρα τάχιστα τελευτήσω τάδε ἔργα), indem er durch ein allgemeines Kampfverbot die Übermacht der griechenfreundlichen Götter ausschaltet. Damit sind die Niederlagen der Achaier eingeleitet. Die Götterszenen im *Ξ* und *O* bilden dagegen noch viel mehr als im *A* einen kunstvollen Einschub einer in die heroische Handlung geschickt eingefügten, von ihr aber eigentlich ganz unabhängigen scherzhaften Götterepisode. Die Anregung dazu ist ja auch aus einem anderen Sagenkreis geflossen. Indem der Dichter in 200 Versen des *Ξ* den blutigen Jammer der irdischen Kämpfe ganz beiseite läßt und mit ungehemmtem Schwung sein besonderes künstlerisches Ziel verfolgt, vermag er die Eigenart und den Kontrast des Götterscherzes zu gewaltiger Wirkung zu steigern. Dadurch läßt er auch den Hörer Ilios vergessen und nach dieser Ablenkung neues Interesse an der heroischen Handlung finden. Das ist sein künstlerisches Wollen.[1]

An den beiden einander sehr ähnlichen olympischen Wortgefechten *Π* 433 ff. und *X* 168 ff., die Zeus durch sein Mitleid mit Sarpedons und Hektors Tod veranlaßt, ist bemerkenswert, daß sie sich im Aufbau ganz an die Szene zu Beginn des *Δ* anschließen. Wie dort weiß Zeus, daß er dem Schicksal seinen Lauf lassen muß. Zuvor gibt er aber seinem Unmut und Mitleid lebhaften Ausdruck. Die Verse *Π* 441—43, der Haupteinwand der Hera gegen Zeus' mitleidiges Zögern, sind *X* 179—81 der Athena in den Mund gelegt. Der Vers ἔρδ'· ἀτὰρ οὔ τοι πάντες ἐπαινέομεν θεοὶ ἄλλοι (*Π* 443 u. *X* 181) steht *Δ* 29.

Vorwürfe und Scheltworte geben auch der großen olympischen Szene zu Beginn des *Ω* ihr schematisches Gepräge. Achilleus soll Hektors Leichnam, den er durch Mißhandlungen schändet, ausliefern. Das kann der Dicher ohne unmittelbares Eingreifen der Götter nicht bewerkstelligen. Darum lange Beratung der uneinigen Götter mit der üblichen Technik: ἐννῆμαρ νεῖκος (V. 107). Apollon schilt die Götter ob ihrer Grausamkeit gegen Hektor σχέτλιοι (wie Athena den Zeus *Θ* 361) und δηλήμονες (V. 33), Hera den Apollon wegen seiner Undankbarkeit gegen Peleus κακῶν ἕταρ', αἰὲν ἄπιστε (V. 63) und wird deshalb von Zeus zurechtgewiesen.

Der Götterstreit verläuft in ruhigeren Bahnen als in den anderen olympischen Szenen und klingt im Ethos an die im *Δ* an. Apollons Vor-

[1] Vgl. Wilamowitz a. a. O. 209.

wurf ähnelt dem des Zeus im Δ (V. 31 ff.), die Verse 69/70 in Zeus' Rede sind aus seiner Rede im Δ (V. 48/49) entlehnt.

In der Odyssee finden sich nur schwache Andeutungen des komischen Götterzanks. Zwar herrscht auch hier Uneinigkeit unter den Göttern, indem Poseidon dem Odysseus zürnt, die Götter aber in Abwesenheit des Poseidon die Heimkehr des Odysseus beschließen. Doch benehmen sich die Götter nicht wie zankende Menschen. Wenn auch Poseidon im ε dem Ratschluß der übrigen Götter entgegenwirkt, so fallen doch im Götterrat keine schlimmen Worte und Drohungen. An das Motiv des komischen Götterzanks gemahnt wohl auch der mehr naive als burleske Wortwechsel zwischen Helios und Zeus μ 374 ff.

Aus dieser Beobachtung läßt sich jedoch auf die Entwicklungslinie des Götterzankmotivs keine Folgerung ziehen. In den Begebnissen der Novelle und des Märchens war eben für dieses travestierende Motiv wenig Raum. Bezeichnenderweise stammt auch das einzige wirklich komische Göttermotiv der Odyssee, die Proteusepisode δ 384 ff., aus dem Märchen.

Für die Motive des komischen Götterzanks gibt es zwei Entstehungsmöglichkeiten. Der Dichter kann sie frei erfunden oder ursprüngliche Motive des alten Mythus travestiert haben. Mit dem Ursprung des komischen Zankmotivs in den Götterszenen der Ilias hat sich Mülder beschäftigt. Er sieht in der vom homerischen Dichter benutzten Heraklesdichtung eine schwankhafte Göttergeschichte. Darin sei der im Heraklesmythus vorliegende bedeutungsvolle Gegensatz dämonischer Gewalten in einen vulgären Ehestreit umgewandelt gewesen, in den die ganze Familie hineingezogen werde.[1] Aus dieser Vorlage habe der Dichter der Ilias die komische Behandlung der Götterszenen entlehnt, wenn auch nicht die ganze Ilias auf den Ton dieser Burleske gestimmt sei.

Der bestechendste Zug einer solchen Annahme ist wohl ihre Einfachheit. Solange sie jedoch nicht durch eine genauere Kenntnis der Heraklesdichtung neue Stützen erhält, läßt sie sich in der von Mülder gewollten Weise nicht ins Treffen führen. Wie die obige Analyse lehrt, war die vom homerischen Dichter benutzte Heraklesdichtung erfüllt von phantastischen Gewalttätigkeiten, die mehr peinlich als komisch wirkten. Gerade die Hauptmotive der homerischen Travestie, Schelt- und Schimpfworte, Vorwürfe und Drohungen mit rasch eintretender lustspielmäßiger Versöhnung oder die Liebesbetörung, lassen sich in der Heraklesdichtung nicht feststellen.

Die Bedeutung der Heraklesdichtung für die Entwicklungsgeschichte der Göttertravestie liegt vielmehr in anderer Richtung. Da der home-

---

[1] *Die Ilias und ihre Quellen* 129.

rische Dichter die Götterszenen der Heraklesdichtung ausdrücklich im Ξ und O und deutlich erkennbar an anderen Stellen neben seine Travestie stellt, bildet offenbar die Götterhandlung der Heraklesdichtung als halbkomische Groteske eine Vor- und Übergangsstufe zur homerischen Travestie. Der homerische Dichter hat diese Groteske nur als phantastischen Hintergrund verwertet und im übrigen an ihr gelernt, wie er seine Travestie nicht gestalten dürfe.

Der alte Mythus ist roh. Das zeigen ja auch die Götterkämpfe und Götterüberlistungen der theogonischen Dichtungen. Die Heraklesdichtung konnte solche rohe Motive noch ungescheut verwenden. Das lag wohl in der Kulturstufe ihrer Entstehungszeit und ihres Entstehungsortes. Der homerische Dichter aber darf, will er nicht Anstoß erregen, seine Götter von solchen Brutalitäten nur erzählen lassen. Für seine Götterhandlung kann er die rohen Motive nur verwerten, indem er sie im komischen Götterzank mit allen den früher erörterten Einzelmotiven ändert d. h. travestiert.[1] Das lag schon deshalb nahe, weil die naive Roheit des alten Mythus für ein aufgeklärteres Zeitalter oder einen Stamm mit höherer Geisteskultur schon an sich einen Stich ins Seltsame und Lächerliche hatte, ebenso wie einer späteren Kulturperiode die homerische Götterbehandlung lächerlich erschien.[2] Der homerische Dichter konnte somit auf Zustimmung rechnen, wenn er den ehemals ernst genommenen Brutalitäten durch Verknüpfung mit seiner feineren Travestie komische Färbung gab. Dieses Streben des homerischen Dichters ist ganz deutlich in seiner *Διὸς ἀπάτη* erkennbar, bei der die übernommenen rohen Motive in den Scherz der frei erfundenen Liebesbetörung hineingezogen werden.

Der Erfinder der homerischen Göttertravestie hat eine letzte, gewagte Konsequenz aus dem Anthropomorphismus der homerischen Götterwelt gezogen. Die lebendige Darstellung dieser Travestie verrät, daß er sie auf Beobachtungen und Erlebnisse an den Adelshöfen stützte, ebenso wie sich im alten Mythus die Denk- und Handlungsweise des

[1] Auf eine solche Entstehungsmöglichkeit der burlesken Züge hat schon E. Hedén in seinen *Homerischen Götterstudien* (1912) kurz hingewiesen (S. 44 Anm. 2). Erst nachdem ich diesen Abschnitt geschrieben hatte, konnte ich Martin P. Nilsson *A History of Greek Religion* (1925) einsehen. Zu meiner Befriedigung fand ich, daß er den Ursprung der Göttertravestie ähnlich wie ich erklärt. S. 175 und 176: *It is significant that when the old crude motifs are adopted, they readily acquire a burlesque character ... Respect for the myths has almost been lost on account of their absurdities, and there is a tendency to turn them to ridicule. ... This is the reaction of anthropomorphism and rationalism against the myth, which they could not entirely overcome or transform.*

[2] So hält Platon es für lächerlich, wenn Homer seine Götter sich in Klagen ergehen läßt (*Staat* 3, 388).

primitiven Menschen spiegelt. Das Leben und Treiben an den Adelshöfen liefert aber nur die Darstellungstechnik für die homerische Travestie, die in ihrem Ursprung mit dem ernsten νεῖκος- und μῆνις-Motiv der homerischen Helden nichts zu tun hat.[1] Den Gegenstand der homerischen Zanktravestie bilden vielmehr nicht Streitigkeiten in Adelsfamilien, sondern der Götterzwist und Götterkampf des alten Mythus. Das beweist der enge Anschluß der homerischen Travestie an das Heraklesepos, wo der Zwist zwischen Zeus und den übrigen Göttern sich in kampfähnlichen Gewalttätigkeiten äußert, das beweisen ferner die in die olympischen Zankszenen eingeflochtenen unverhüllten Kampfdrohungen des Zeus (gegen Hera und Athena im *Θ*, gegen Poseidon im *O*) und seine Anspielungen auf das Schicksal der Titanen (*E* 898, *Θ* 13ff., 479ff., *O* 225). Im komischen Götterzank der Ilias ist somit ein ursprüngliches ernstes Motiv des alten Mythus in ein burleskes Motiv geändert. Durch diese dichterische Umgestaltung hat es seine festen Beziehungen zum Mythus verloren und ist zu einem beliebig verwendbaren poetischen Kunstmittel geworden. Seine vollendete Technik erweist es als späte Frucht ausgereifter epischer Kunst.

Die Entwicklung des Götterzankmotivs mit bestimmten Einzelergebnissen der modernen Homeranalyse in Beziehung zu bringen, ist hier nicht beabsichtigt.[2] Im allgemeinen sprechen ja auch ohne ein solches wenig aussichtsvolles Unternehmen, das die Gefahr brächte, sich in gewagte Hypothesen zu verlieren, manche der oben gemachten Beobachtungen eine zwingende Sprache. Es ist deutlich, daß der Götterzank im *Α* mit seiner Variation im *Β* sich in den folgenden Zankszenen programmatisch auswirkt, ebenso deutlich aber auch, daß sich starke charakteristische Abweichungen in der Behandlung des Motivs finden, die nur auf einzelne dichterische Potenzen von ausgeprägter Eigenart zurückgehen können. Das wird sich noch deutlicher bei der folgenden Analyse zeigen, die sich mit dem Motiv der Götterkämpfe in der Ilias beschäftigt.

Mit der Aufnahme burlesker Motive in die griechische Götter- und Heldendichtung beginnt die absteigende Entwicklungslinie der epischen Kunst. Komische Epen wie der Margites und der parodistische Froschmäusekrieg sind für die geänderte Geschmacksrichtung bezeichnend. Was Goethe vom Humor sagte[3], läßt sich hier auf die komischen Motive überhaupt anwenden: sie begleiten die abnehmende Kunst, zerstören, vernichten sie zuletzt.

(Schluß folgt.)

[1] Zum heroischen νεῖκος-Motiv vgl. M. P. Nilsson *Archiv* 22 (1923/24) 364.

[2] Daher vermerke ich auch bloß die Anschauung Finslers (*Die olymp. Szen. d. Ilias*), der alle Göttergespräche der Ilias einem Dichter zuschreiben will.

[3] *Maximen und Reflexionen über Kunst.*

DER ADLERKULT BEI DEN VÖLKERN SIBIRIENS

(VERGLEICHENDE FOLKLORE-STUDIE)[1]

VON *LEO STERNBERG* †

Die religiösen Anschauungen und Kultvorstellungen der sibirischen Völkerschaften können an der Hand eines ziemlich reichhaltigen Tatsachenmaterials erhellt werden, das jedoch in mancher Hinsicht wesentlich ergänzt, ja für manche dieser Völkerschaften aufs neue erforscht werden muß.

Nichtsdestoweniger würde auch bei dem gegenwärtigen Stande der Forschung die vergleichende Bearbeitung dieses Materials — ja selbst der bloße Versuch einer solchen — für eine Reihe bedeutsamer kulturhistorischer Probleme wertvolle Ergebnisse zeitigen und uns jedenfalls die Richtlinien weisen, denen wir fernerhin bei der Ergänzung des bereits Verfügbaren zu folgen haben werden.

Als ein prägnantes Beispiel soll hier eine außerordentlich bedeutsame Kultsphäre der sibirischen Völker angeführt werden, das Schamanentum nämlich, über welches reichhaltige Materialien angesammelt sind. Je mehr wir uns in seine Erforschung vertiefen, desto deutlicher tritt, neben individuellen Verschiedenheiten, die frappante Übereinstimmung zutage, die nicht nur in den Grundzügen sich offenbart, sondern auch in solchen Einzelheiten, die keineswegs in einem eigenständigen Aufkommen derselben bei den verschiedenen Völkern erklärt werden können.

Das Vorhandensein derartiger gemeinsamer Züge, deren Übereinstimmung manchmal so weit geht, daß z. B. bei verschiedenen Völkerschaften zur Bezeichnung verschiedener Teile der Paraphernalia des Schamanen, oder verschiedener, von ihm vorzunehmender Handlungen die gleichen Termini gebraucht werden, läßt die Schlußfolgerung als berechtigt erscheinen, die charakteristischen Eigentümlichkeiten des sibirischen Schamanentums seien in einem gemeinsamen Mittelpunkt seines Ursprungs oder in dem urzeitlichen Bestehen kultureller Zusammenhänge zwischen gegenwärtig weit voneinander entfernten Völkern

---

[1] Übersetzung aus *Publication du Musée d'Anthropologie et d'Ethnographie de l'Académie des sciences de Leningrad.* Sammelband (Sbornik) 5, 1917—1925, S. 717—740.

begründet. Daher ist der Wert derartiger Forschungsarbeiten recht hoch anzuschlagen, unter der Voraussetzung natürlich, daß man bei ihrer Ausführung in methodologischer Beziehung die nötige Umsicht walten läßt.

Jedes einzelne Kulturgebiet stellt sich nämlich als aus dreierlei verschiedenen Bestandteilen zusammengesetzt dar. Erstens solche, die als gemeinmenschlich zu bezeichnen sind, die sich bei den verschiedensten Völkern vollkommen eigenständig, kraft der Identität der psychisch-intellektuellen Wesenheit des Menschen ausgestalten können. Dadurch kann man die universale Verbreitung derartiger Kulturerscheinungen wie Animismus, Schamanentum, Zauberei oder solche soziale Institute, wie Exogamie, Sippe, geschlechtliche Tabus usw. leicht erklären. Die vergleichende Untersuchung dieser Elemente ist für die Kulturlehre im allgemeinem von größtem Werte, ist aber ganz unbrauchbar, soweit die ethnische Genetik oder die Geschichte des Verkehrs der Völker untereinander in Frage kommt. Anderseits ist es jedoch recht wohl möglich, daß infolge Variationskraft und der Verschiedenheiten, die in den Milieuverhältnissen herrschen, in verschiedenen Ortsgebieten sich individuelle, nirgends mehr anzutreffende Eigentümlichkeiten ausgestalten. Nun lassen sich aber derartige, rein individuelle Eigentümlichkeiten, die weder als die logische Entwicklung einer — das Gemeingut der Menschheit bildenden — Idee noch als das Resultat gleichartiger Milieuverhältnisse erklärt werden können, recht häufig bei einer ganzen Anzahl verschiedener, voneinander in bedeutender Entfernung lebender Völkerschaften feststellen. Derartige Fälle dürfen wohl als Überreste uralten Kulturverkehrs oder genetischer Verwandtschaft gedeutet werden; doch ist diese Deutung — wir können dies nicht genug betonen — nur in den Fällen zulässig, wo diese Eigentümlichkeiten nicht nur in irgendeiner Einzelheit eine Übereinstimmung aufweisen — solche Fälle können recht wohl als das Ergebnis bloßer Konvergenz gedeutet werden —, sondern in einer Anzahl von Details, die einen Gesamtkomplex bezeichnender Eigentümlichkeiten darstellen.

In vorliegendem Aufsatze soll die oben dargelegte methodologische Einstellung auf einen recht bedeutsamen Sonderfall angewandt werden, nämlich auf den bei den Völkerschaften Sibiriens nachweisbaren Kult des Adlers, auf eine Erscheinung also, die infolge ihrer Zusammenhänge mit dem indo-europäischen Folklore für uns ganz außerordentliches Interesse bietet.

I.

Bekanntlich gehört der Adlerkult zu denjenigen Kulten, die universale Verbreitung genießen. Er läßt sich bei Völkern feststellen, die den verschiedensten Kulturkreisen, den verschiedensten, voneinander am weitesten entfernten Rassen angehören. Bei den wilden Stämmen Austra-

liens wie bei den Indianern Amerikas, wie auch bei den Völkern des klassischen Altertums läßt er sich — zudem noch in beinahe gleichen Formen — feststellen. Überall wird der Adler in irgendeiner Weise mit der Sonne assoziiert; bald wird er mit ihr vollkommen identifiziert, bald als ihr Wirt und Gebieter gedacht und als solcher als Schöpfer, als höchste Gottheit aufgefaßt; bald endlich als der heilige Vogel der höchsten Gottheit verehrt, jedenfalls aber als der Wohltäter und Beschützer sowohl einzelner Menschen als auch ganzer Sippen, als der Vogel des Glücks usw. dargestellt.

Diese Universalität des Adlerkultes ist sowohl in der universalen primitiven Psychologie begründet, als deren Auswirkung der Kult der Tiere entstand, als auch in den Eigentümlichkeiten, die diesen Vogel, dem ja bis in die Gegenwart hinein stets das Epitheton „König der Vögel" beigelegt wird, vor allen anderen auszeichnen. Die ungewöhnliche Kraft, die die Natur diesem Raubvogel verliehen hat, und die ihn befähigt, sich mit seiner Beute, wie schwer diese auch sein mag, hoch in die Lüfte emporzuschwingen, erhebt ihn in der Auffassung des Naturmenschen weit über alle Raubtiere, umgibt ihn mit dem Nimbus eines allmächtigen Wesens. Sein schwungvoller Flug hinwieder, der ihn zu unerreichbarer Höhe, mitten ins Firmament hinein, emporträgt, seine funkelnden, Blitze sprühenden Augen zeugen — in der Auffassung des primitiven Menschen — von seinem nahen Verhältnis zur Sonne.

Die stärkste Wirkung jedoch mußte auf den primitiven Menschen die Tatsache ausüben, daß der Adler sich dem Menschen gegenüber gewöhnlich recht friedfertig verhält, ihn nicht angreift.[1] Infolge dieses friedlichen Verhaltens gilt der Adler bei den Primitiven als eine wohltätige Gottheit, als Beschützer und Helfer. Endlich war für den Kult des Adlers wie für den Kult verschiedener anderer Zugvögel ja auch der Umstand von Bedeutung, daß er mit dem Beginn des Frühlings eintrifft, bei Herbstanfang aber wieder fortzieht. Daher die Auffassung des Adlers als des Wesens eben, das den Wandel der Jahreszeiten bewirkt. Bei vielen sibirischen Völkerschaften, wie den Giljaken, Jakuten, Samojeden, den Tataren von Tschubjm usw., wird der März direkt als Adlermonat bezeichnet.

Infolge aller dieser augenfällig sich bekundenden Eigenschaften des Adlers wurde er mit der Sonne wie auch mit der höchsten Gottheit in

[1] Nur von einzelnen Adlerarten, wie z. B. vom Königsadler, werden zuweilen Kinder geraubt. Da jedoch derartige Fälle recht selten sind, so werden sie auffallenderweise als durch eine besondere Gunst des Adlers veranlaßt, als Auswirkung seiner besonderen Zuneigung ausgelegt. Hierzu ist noch zu bemerken, daß der Ursprung der Vergöttlichung der großen Raubtiere überhaupt darin zu suchen ist, daß sie sich dem Menschen gegenüber, vorausgesetzt, daß dieser sie nicht angreift, friedfertig verhalten.

Zusammenhang gebracht und zu universaler Verehrung erhoben. Die Tatsache also, daß die bei den verschiedensten Völkern in bezug auf den Adler herrschenden Vorstellungen einander häufig bis zur Übereinstimmung ähnlich sind, ist noch keinesfalls als ein Beweis für das Vorhandensein genetischer oder historischer Zusammenhänge zwischen diesen Völkern aufzufassen. In Einzelheiten dieses Kultes hingegen, in Mythen lassen sich Gesamtkomplexe von charakteristischen, fein nüancierten Eigentümlichkeiten feststellen, die für bestimmte Völkergruppen, und nur für diese, bezeichnend sind.

Im vorliegenden Artikel soll der Adlerkult bei den sibirischen Völkern in seiner ganzen Eigenart erforscht werden. Am prägnantesten wie auch am vollständigsten offenbart sich der Komplex dieses Kultes bei dem entferntesten uralo-altaischen Volke, nämlich bei den Jakuten. Bis vor kurzem waren wir über den Adlerkult bei diesem Volke nur recht notdürftig unterrichtet. Der Aufsatz von W. Jonov, „Der Adler in den Vorstellungen der Jakuten“[1], wie auch manche vorher erschienenen Untersuchungen ermöglichen uns nunmehr die getreue Wiedergabe des Gesamtkomplexes dieses Kultes in allen seinen charakteristischen Zügen, den gemeinmenschlichen wie auch den individuellen, ihm allein eigentümlichen, und die vergleichsweise Zusammenstellung der letzteren mit solchen, die sich bei anderen Völkern nachweisen lassen.

Aus dieser Untersuchung ergibt sich vor allem die auf den ersten Blick etwas befremdend anmutende Schlußfolgerung, daß der Gesamtkomplex des Adlerkultes der Jakuten dem der Westfinnen am nächsten kommt, die von allen uralo-altaischen Völkern von ihnen in weitester Entfernung leben.

II.

Aus der Untersuchung der bei den Jakuten über den Adler herrschenden Vorstellungen, die von Jonov in dem oben erwähnten Aufsatze vortrefflich erhellt werden (von großem Werte ist hierfür das von ihm meisterhaft übertragene „Lied vom Jahresbeginn“), lassen sich nachstehende Schlußfolgerungen ableiten.

1. Der Adler ist als Wirt und Gebieter der Sonne gedacht. Die von ihm über dieses Gestirn ausgeübte Herrschergewalt wird im „Liede vom Jahresbeginn“ folgendermaßen geschildert: „... als er (der Adler) zur weiten Welt gewandt, sechsmal seinen Ruf hatte erschallen lassen, da teilte sich der dichte Nebel ... Langsam begann hinter dem unteren Bande des finsteren, wilden Waldes die lichte Sonne emporzusteigen. So groß war sie wie die Grundfläche eines sechs Klafter breiten Heuschobers ...“ (op. cit. S. 17).

---

[1] *Sbornik des MAE.* (d. h. Museum für Anthropologie und Ethnographie in Leningrad) XVI (1913).

Ein Blick, ein Ruf des Adlers genügen also, um die Sonne aus dem Nebel erscheinen zu lassen, und zwar in ihrer ganzen Macht, in voller Kraftentfaltung (s. den Vergleich mit dem Heuschober). Diese anschauliche realistische Darstellung ist keineswegs als bloße Metapher aufzufassen, sondern als die getreue Wiedergabe der bei den Jakuten verbreiteten Vorstellung, in der der Adler als Gebieter der Sonne gilt. Wird doch von den Jakuten (s. unten unter 4) in dem als Ajȳ bezeichneten Adler die Gottheit des Lichts, ja der Schöpfer des Weltalls verehrt.

2. Der Adler ist der Wirt des Feuers. Besonders deutlich offenbart sich diese Rolle des Adlers im Ritualgebrauch des Feuerschlagens zur Kur der Hautkrankheiten, die, in der Auffassung der Jakuten, den Menschen nur von dem Wirte des Feuers gesandt werden. Dieser Ritus darf nur durch eine vom Adler abstammende Person vollzogen werden, offenbar, da nur solche Personen als dem Wirte des Feuers verwandt gelten. Diese Vorstellung treffen wir auch in der finnischen Mythologie an, wo der Adler aus Dankbarkeit gegen Väinämöinen den Menschen Feuer spendet.

3. Der Adler bewirkt die Wiedergeburt der Natur, er ist der Dionysos der Jakuten. „Der funkelnde Blick aus seinen tellergroßen Augen, das dreimalige Reiben seines spitzen, steinharten Schnabels an seiner Lende — und schon ist dem Horne des grausamen Frostes die Spitze abgebrochen, schon weicht er zurück und der Reif fällt ab, die alten Föhrennadeln fallen zerstreut nieder, die Sonne steigt auf, der Südwind beginnt zu wehen, die Eisnadeln zerbrechen, die Gewässer der Waldbäche vereinigen sich, alles, was erfroren war, taut auf, das mit dreißigfachem Rückgrate begabte furchtlose Jahr ist abgelöst worden“ (ebenda 17).

In dieser Schilderung der Neubelebung der Natur durch die Gewalt des Adlers offenbart sich eben die primitive Psychologie, in der diese Vorstellung wurzelt. Die Lenzwärme wird erzeugt durch das dreifache Reiben seines steinharten Schnabels an der mächtigen, federbedeckten Lende, durch den Blick seiner funkelnden (brennenden), roten, tellergroßen Augen. Sie stellt also die Frühlingswärme als das Ergebnis zweier Ursachen dar: erstens — wie das vom Menschen durch Reiben gewonnene Feuer — der rein mechanischen, von einem gewaltigen Wesen vorgenommenen Aktion des Reibens, zweitens, des übernatürlichen Feuers des Adlerauges.

Als das die Natur zu neuem Leben erweckende Wesen wird der Adler, Dionysos gleich, auch als Gott der Fruchtbarkeit gedacht. Von ihm erbitten unfruchtbare Frauen Kindersegen. Nun ist aber bei den Jakuten die Vorstellung verbreitet, der Adler selbst sei an der Zeugung der nach solchen Gebeten geborenen Kinder aktiv beteiligt; sie werden

nämlich als „vom Adler gezeugt“ bezeichnet (ebenda 7—8). In der finnischen Mythologie tritt der Kuckuck in der gleichen Eigenschaft auf wie der Adler. Sein Rufen soll den Erdboden fruchtbar gemacht haben.[1]

In Zentralrußland hat sich in primitiver Form ein rein dionysisch anmutendes, zur Beschwichtigung des Kuckucks bestimmtes Ritual (Begräbnis und Auferweckung) erhalten.[2]

4. Der Adler wird als Ajȳ bezeichnet, wörtlich der Schaffende, der Schöpfer. In seinem Aufsatze unterläßt es W. Jonov, diesen Terminus genau zu analysieren. Doch liegen einleuchtende Gründe zu der Annahme vor, dieser Terminus sei eben in der vor allem auf den Wirt der Sonne, welcher ja die Natur zu neuem Leben erweckt, zutreffenden Bedeutung als „Schöpfer“ aufzufassen. So bezeichnen, nach dem Zeugnis von Wassiliev[3], die Jakuten des Turuchansker Gebietes „den Herrn des Lichts“, den Schöpfer von Welt und Menschen, als „Ajȳ tojen“, das heißt ebenso, wie die Jakuten, nach Jonov, den Adler nennen. Besondere Beachtung verdient der Umstand, daß bei den Jakuten, nach dem gleichen Berichterstatter, dieser Ajȳ tojen als Schöpfer der Schamanen gilt, in welcher Bedeutung der Adler auch nach W. Jonov bei ihnen auftritt. Ferner teilt Wassiliev[4] einen recht bezeichnenden Zug mit, aus dem wir Aufschluß erlangen über die Wesenheit dieses Ajȳ tojen: seine Kinder werden als Geister gedacht, die als Vögel auf den Ästen des von ihm gegenüber seiner Wohnstätte gepflanzten heiligen Baumes nisten. Auf den Bilddarstellungen dieses Baumes, wie sie von den Schamanen verfertigt werden, sind auf den Ästen einköpfige Vögel zu sehen, auf dem Wipfel aber ein doppelköpfiger Adler (Tojon kötör, Herr der Vögel), der offenbar den Ajȳ tojon darstellen soll: glauben doch, wie weiter unten erläutert werden soll, die jenissejischen Ostiaken, die unmittelbaren Nachbarn der Jakuten, der doppelköpfige Adler sei es gewesen, der, dem Ajȳ tojon der Jakuten gleich, die Schamanen erschaffen habe.[5]

Aus dem Aufsatze von Jonov erfahren wir ferner, wie die Jakuten sich diese schöpferischen Vorgänge des Adlers vorstellen. Sie werden von ihnen gleichfalls recht realistisch gedacht, in der Art nämlich, daß der Adler Eier ausbrütet, aus denen dann der zum Schamanen Auserwählte geboren wird. Hier kehrt also das universale Motiv der Geburt aus einem Ei wieder. Nun finden wir aber den Mythus vom Adler als Schöpfer in der der jakutischen am engsten verbundenen fin-

---

[1] Castrèn *Vorlesungen über die finnische Mythologie* 201.

[2] *Ethnographische Rundschau* 1912, Nr. 1 u. 2: Begräbnis und Taufe des Kuckucks.

[3] N. W. Wassiliev *Die Bilddarstellungen der dolgano-jakutischen Geister* 1910, S. 18.

[4] Ebenda.

[5] W. J. Anutschin im *Sbornik des Museums* usw. II 23.

nischen Mythologie wieder, und zwar in ebenso präziser, dabei aber auch ebenso anschaulicher Form. Auf den Knien der Tochter der Luft sitzend, brütet der Adler sieben Eier aus, deren sechs von purem Golde, eines aber von Eisen ist. Während des Brütens wird die Jungfrau von brennenden Schmerzen befallen, die, Kindeswehen ähnlich, bis ins Mark eindringen, und läßt die Eier ins Meer fallen. Sie zerschellen, doch bleibt ihr Inhalt zum mindesten unversehrt. „Aus dem unteren Teil des Eies entstand die Erde, aus dem oberen das Firmament, aus dem oberen Rande des Gelben wurde die Sonne geboren, aus dem oberen Teile des Weißen der Nachtmond, aus den bunten Flecken der Schale die Sternenschar, aus den schwarzen die leichten Wölkchen." Nun bleibt der Tochter der Luft nur noch übrig, das Werk der Schöpfung durch die Erschaffung von Bergen, Meerbusen, Ufern zu vollenden; zu allerletzt aber gibt sie Wäinämöinen, dem ersten Schamanen, das Leben.[1] In dieser Sage erscheint der Adler in seiner ganzen Bedeutung als Schöpfer der Welt, als Vater der Zauberei, des Schamanentums. Nur beiläufig soll hier erwähnt werden, daß Kalev, der Gott, nach dem das Land der Kalevala seinen Namen erhielt, von einem Adler im Schnabel dorthin gebracht wurde und selbst auch als Adler auftritt.

Doch lassen sich die zwischen der jakutischen und der finnischen Mythologie in diesem Punkte bestehenden Analogien auch noch weiter verfolgen. Als die einleuchtendste dieser Analogien ist wohl die Tatsache anzusehen, daß in der finnischen religiösen Terminologie die höchste Himmelsgottheit, Ukko, auch Aijä (bei den Lappen Aijo, Aije, Aijeke) genannt wird, eine Bezeichnung, die sich dem jakutischen Terminus Ajy ganz auffallend nähert. Die Identität beider Bezeichnungen wird dadurch bezeugt, daß, wie weiter unten dargelegt werden soll, der finnische Aijä gleich dem jakutischem Ajȳ als der Stammvater der Schamanen gilt. Nach Castrèn[2] bedeutet Aijä „eigentlich Großvater und auch Donner". Doch wird von den Jakuten der Adler im Gebet gleichfalls als Großvater angesprochen. In dem von Jonov angeführten Gebet fleht das Weib: „O Adler, o mein Ajȳ, o mein Großvater."[3] In überzeugendster Weise legt Castrèn dar, daß (wie dies ja auch durch andere Mythologien bezeugt wird) diese beiden Termini Aijä und Ukko ursprünglich nur als ehrenvolles Epitheton gebraucht wurden und erst

[1] *Kalevala*, Rune I, Vers 270 ff., alte Ausg. In den westeuropäischen Übersetzungen der Kalevala ist anstatt des Adlers einfach von einem Vogel die Rede (siehe z. B. die Übersetzung von Hermann Poul, die ich hier frei wiedergebe), und zwar, da in der neuen Ausgabe anstatt des Adlers von einer Ente gesprochen wird. Die Übersetzer suchen daher jede nähere Bezeichnung des Vogels zu vermeiden.

[2] Castrèn *Kleinere Schriften* 230, 232 u. *Vorlesungen* 47. [3] Ebenda 12.

im Laufe der Zeit zum Personalnamen des Himmelsgottes sich wandelten; es werden daher verschiedene dii minores und Heroen, z. B. Wäinämöinen, als Aijä bezeichnet. Das gleiche trifft auch für den Terminus Aji der Jakuten, die nicht nur dem Adler allein, sondern auch einer ganzen Reihe anderer, von ihnen verehrter Wesen beigelegt wird, zu. Doch geschieht dies, um mit Jonov zu reden, nur „vorsichtshalber“. Nie werden diese Wesen mit dem Ajī im eigentlichen Sinne, mit dem Schöpfer, verwechselt. In dieser seiner Bedeutung kommt dieser Terminus nur auf den Adler in Anwendung.

Wenn der sog. weiße Schaman als Ajȳ Ojūna bezeichnet wird, so geschieht dies, um seine Wesenheit als Schaman des himmlischen Sonnengottes zu betonen, dessen Vorstellung mit der des finnischen Aijä Ukko vollkommen identisch ist. Zu erwähnen ist ferner, daß im Mongolischen der Wirt des Donners als Aiṇga bezeichnet wird, woraus zu folgern ist, daß Ajȳ als der in den uralo-altaischen Sprachen zur Bezeichnung des Wirtes des Donners allgemein gebräuchliche Terminus anzusehen ist.

5. Der Adler als typischer Totem der Jakuten. Die Sippe, die ihn als ihren Totem (Taṇ̃ara[1] = Beschützer) ansieht, wird als Tojon Törütäch, d. i. die vom Adler Abstammende, bezeichnet. Nun wird diese Abstammung von den Jakuten als die tatsächliche Teilnahme des als Adler gedachten Geistes an der Zeugung aufgefaßt. Wenn eine bis dahin kinderlose Frau, nachdem sie zum Adler um Kindersegen gebetet, Kinder zur Welt bringt, so gelten diese als tatsächlich vom Adler gezeugt. Da folglich die Abstammung vom Adler ausschließlich mit der Frau, der Mutter, verknüpft wird, so werden die als Totem (Taṇ̃ara) geltenden Adler mit der mütterlichen (Ijä Ussa), nicht aber der väterlichen Sippe in Zusammenhang gebracht. Jede Sippe, die ihre Abstammung von diesem Vorgange herleitet, hat, dies ist besonders zu beachten, einen Adler zum Taṇ̃ara (Beschützer), was ja mit der Auffassung des Adlers als des Schöpfers, der die Natur zu neuem Leben erweckenden Gottheit der Fruchtbarkeit (s. oben) vollkommen in Einklang steht.

Als Totem ist der Adler unantastbar. Ihn zu töten, gilt als Todsünde. Ist der Adler tot, so haben die Menschen die Pflicht, ihn, den Sippengenossen und Beschützer, zu begraben, zu „erheben“. Als Totem bringt er Hilfe und Rettung; mißachtet man ihn jedoch, so nimmt er Rache.[2] Ihm werden Opfer dargebracht; Abbildungen des Adlers, die als von ihm beseelt gedacht werden, werden verfertigt, an einem Ehrenplatz im Zelte aufgestellt und ebenfalls mit Opfern bedacht.[3] Läßt sich ein Adler an der Wohnstätte eines Jakuten nieder, so schlachtet dieser,

[1] Zu erwähnen ist, daß bei den türkischen Volksstämmen, z. B. bei den Altaiern, Täṇära gerade die Sonnengottheit bezeichnet.

[2] Jonov 7. [3] Jonov 5.

mag er noch so arm sein, das letzte Stück Vieh, um seinen Gönner festlich zu bewirten.[1]

In der totemistischen Verehrung des Adlers bei den Jakuten läßt sich, wie in anderen totemistischen Kulten ja auch, das Element der Theophagie nachweisen. Hat ein Jakute versehentlich einen Adler getötet, so muß er ihn unbedingt restlos verzehren, bis auf den Kopf, und zwar muß das Fleisch auf Kohlen geröstet werden. (Besteht hier nicht ein Zusammenhang mit der Auffassung des Adlers als des Wirts des Feuers?) Sonderbar ist es nur, daß dieser bei den Jakuten dermaßen ausgeprägte und ausgestaltete totemistische Adlerkult, der bei zahlreichen primitiven Völkern, vor allem in Amerika, verbreitet ist (bei den Peruanern z. B. wird das ganze Volk als vom Adler abstammend aufgefaßt), bei anderen sibirischen Völkern bis auf weiteres nur in wenigen Fällen konstatiert worden ist (s. u.).

6. Der Adler als Schöpfer und Stammvater der Schamanen. Auch diese göttliche Funktion des Adlers wird von den Jakuten in vollkommen konkreter Weise aufgefaßt. In ihrer Vorstellung verschlingt der Adler die Seele („gür") des zum Schamanen ausgewählten Kindes, worauf er „mit Sonne und Mond" ins Feld hinausfliegt und dort auf einer eigens hierzu gepflanzten, heiligen Birke ein Ei ausbrütet, das er dann zerbricht. Das in ihm verborgene Kind wird von ihm in eine am Fuße des Baumes stehende, eiserne Wiege gelegt. Es wird vom sog. „Muttervogel" behütet und aufgezogen und zum Ajȳ Ojūna, d. i. zum Schamanen, erhoben.[2] Auch bei anderen Völkern Sibiriens ist, wie weiter unten dargelegt werden soll, das Schamanentum mit dem als höchsten Lehrer und Gönner der Schamanen gedachten Adler verknüpft.

Besonders deutlich tritt diese Auffassung in der finnischen Mythologie zutage, wo die Schamanen direkt als „Söhne des Himmelgottes" Ukko Aijä bezeichnet werden[3], dessen Name ja, wie oben ausgeführt, dem jakutischen Epitheton des Adlers, Ajȳ, so nahe kommt. Die im Mittelpunkte der finnischen Mythologie stehende Persönlichkeit, der mit dem Adler aufs engste verknüpfte Väinö, gilt, wie ja auch sein griechisches Ebenbild Pan, zugleich als Schöpfer der Schamanen wie auch der Musik und des Gesanges. Das Epitheton des „Weisen" wurde ihm ausschließlich, wie Castrèn mit Recht bemerkt, in dem Sinne beigelegt, er sei des Schamanentums, der Zauberei vollkommen kundig. Alle von Väinämöinen vollbrachten Heldentaten lassen sich letzten Endes auf Zauberei zurückführen. Seine Lieder stellen nichts anderes dar als schamanische Beschwörungsformeln, die ihm die Herrschaft über die Naturerscheinungen verleihen. Durch seinen Gesang zauberte er die

---

[1] Jonov 8. [2] Castrèn *Klein. Schr.* 232. [3] Jonov 4.

Föhre hervor, auf deren Wipfel er den Mond, auf deren Zweigen er das Siebengestirn aufrichtete. Dieser Gesang ist es, der den Erdboden erschüttert, die Berge ins Wanken bringt, die Gewölbe der Festungstürme zerstört.

7. Für die vergleichende Mythenforschung ist es ferner von größter Bedeutung, daß die Jakuten den Adler mit einem besonders heiligen Baume in engsten Zusammenhang bringen, mit der Birke nämlich. Zuweilen wird in dieser Eigenschaft anstatt der Birke die Lärche gedacht. Nur auf diesem heiligen Baume kann der Adler die Schamanen ausbrüten. Wassiliev bringt folgende interessante Angaben über diesen heiligen Baum des Adlers bei den Jakuten[1]: „Als Ajȳ Tojon den ersten Schamanen erschuf, pflanzte er auf seinem Hofe, den Türen seiner Wohnstätte gegenüber, einen heiligen Baum, Tüspät Turú, mit acht Gabelungen, in denen zwischen den Zweigen die lichten Geistermenschen, die Kinder des Schöpfers selbst, lebten. Gleichzeitig pflanzte Aji Tojon auf Erden drei andere Bäume; an ihrem Fuße sitzend, stellte er dem ersten Schamanen alle erforderlichen Geräte bereit und unterwies ihn in der Kunst, dem Menschen im Kampfe mit unheildrohenden Geistern beizustehen. Zum Gedächtnis an diesen Baum hat jeder Schaman hier auf Erden seinen eigenen Turú, seinen Schamanenbaum, der mit dem Augenblick seiner Erwählung zum Schamanen ersprießt und mit seinem Tode verfällt. Anders der Tüspät Turú an der Wohnstätte des Schöpfers, der nie altert und nie verfällt.“ Nach dieser Schilderung zu schließen, handelt es sich hier um den sog. Weltenbaum, den Baum des Lebens und der Erkenntnis, der ja aus den religiösen Vorstellungen so vieler anderer Völker zur Genüge bekannt ist. Über die eigenartige Bedeutung, die ihm bei den uralo-altaischen Völkern Sibiriens beigelegt wird, soll in der weiteren Darstellung noch die Rede sein.

Wie bei den Jakuten, so erscheint auch in der finnischen Mythologie die heilige Birke als der Baum des Adlers, der einzige Baum, den der Heros Väinämöinen bei der Ausrodung der finnischen Wälder absichtlich verschonte. Dieses Ereignis wird in der zweiten Rune der Kalevala folgendermaßen geschildert: „Ein Adler stieg vom Himmel herab, er flog durch die Lüfte, um sie (die stehengelassene Birke) zu sehen und sprach: „Warum hast du, alter Väinämöinen, die schlanke Birke, nur die Birke stehen lassen?“ Darauf antwortete Väinämöina: „Ich habe sie stehen lassen, auf daß die Vögel sich auf ihr ausruhen, der Adler sich auf ihr niederlasse, der heilige Kuckuck in ihren Ästen singe.“ Da sprach der Adler: „Weise war dein Entschluß, die heilige Birke zu belassen, damit die Vögel eine Ruhestätte haben sollen.“ Zum

[1] *Die Bilddarstellungen der dolgano-jakutischen Geister* 18.

Lohne dafür spendete der Adler den Menschen das Feuer. Im esthnischen Epos wird das Aufkommen des Schamanentums mit einer mythischen Eiche in Zusammenhang gebracht, die von dem aus den Adlerschwingen hervorgegangenen Helden gefällt und zur Schöpfung verwendet ward. Aus den übriggebliebenen Resten wurde das Haus des Barden gezimmert, der als erster magische Kraft erwarb."[1]

Aus dem oben Ausgeführten ist also ersichtlich, daß der für das jakutische Schamanentum so bedeutsame heilige Baum, die Birke, auch in der finnischen Mythologie erscheint, und zwar wird er hier mit Väinö in Zusammenhang gebracht, der nicht nur als der erste Barde, sondern, wie bereits erwähnt, auch als der erste Schaman aufzufassen ist.

III.

Einige unter den bei den Jakuten über den Adler verbreiteten Vorstellungen, in denen er als Sonne, als Schöpfer und Neuerwecker der Natur, als Spender des Feuers gedacht oder in die Kombination Adler und das kosmische Ei, Adler und Schamanentum, Adler und der Weltenbaum gebracht wird, dürfen wohl, soweit es sich weder um den Gesamtkomplex noch um einzelne Züge handelt, als gemeinmenschlich definiert werden, da diese Sondervorstellungen im einzelnen sich bei den verschiedensten, in weitester Ferne voneinander lebenden Völkern nachweisen lassen. So ist z. B. die höchst eigenartige Auffassung des Adlers als Schaman sogar auch bei den südlichen Stämmen Australiens anzutreffen, bei denen die höchste Gottheit, Bunjel, als Adler erscheint, als Schöpfer, als Persönlichkeit des Sonnenzyklus, zugleich aber auch als ein mit Zauberkraft bedachter Greis, als Schaman gedacht wird.

Bei alledem ist jedoch der Gesamtkomplex, wie er sich bei den Jakuten in seiner Vollständigkeit mit derartigen spezifischen Einzelzügen offenbart, als rein individuell, durchaus für sie eigentümlich aufzufassen. Um so überraschender wirkt die Tatsache, daß dieser Komplex (wenigstens bis heutigentags) nicht bei den in unmittelbarer Nähe der Jakuten ansäßigen Stämmen sich wiederfindet, sondern bei den von ihnen am weitesten entfernten Repräsentanten der uralo-altaischen Völker, bei den Westfinnen nämlich, wobei sich sogar etymologische Übereinstimmungen in den Epitheta feststellen lassen. Nun hat sich aber zweifelsohne die finnische Mythologie unter dem Einflusse der indo-europäischen ausgestaltet. Daher dürfte wohl die Erforschung der in der nordskandinavischen wie in der germanischen Mythologie nachweisbaren Komplexe des Adlerkultes von Interesse sein.

Unverkennbar tritt in ihnen, trotz der späteren Komplikationen des Mythus, das Grundmotiv zutage: der Weltenbaum und der Adler, der

---

[1] W. F. Kirby *The Hero of Estonia* L. 1895 v. I, p. 48.

hier nicht nur als schöpferische Gottheit, sondern als der erste Zauberer, Geisterbeschwörer, Heilkünstler, endlich (eine besonders bezeichnende Tatsache) hier wie bei den Jakuten als der erste Lehrer der Schmiedekunst erscheint. Zwiespältig ist nunmehr die Wesenheit des anthropomorphisierten, zu Odin, dem Schöpfer von Göttern und Menschen, dem Bewahrer des Walhall gewandelten Adlers; zuweilen tritt er noch neben Odin auf, zuweilen jedoch wird er selbst dem Namen nach mit diesem vollkommen verschmolzen.

So stellt die nordskandinavische Mythologie den Odin dar, wie er in dem Geäst des Weltenbaumes, Yggdrasils askr, seine Pferde weiden läßt. Auf diesem Baume nistet aber auch der „vielwissende Adler“, welcher mit dem Drachen kämpft, der den Baum an seinen Wurzeln zu untergraben sucht. Am Fuße des Baumes liegt der heilige Quell, von dem er gespeist wird und dessen Wirt, Mimor, den Odin in Zauber- und Schmiedekunst unterweist.[1]

In einer anderen, noch deutlicher ausgeprägten Version wird der Adler vollkommen mit seiner anthropomorphen Hypostase identifiziert. Als Herrscher des Walhall wird Odin Qrn (das ist Adler) geheißen, über seiner Feste kreist ein Adler. Aber Mimor verschwindet und Odin, der Adler, erscheint nun als Meister von Zauberei und Heilkunst, von Dichtung und Schrifttum.[2] Bei den Skandinaviern wird er als Saldirs fadir, als Vater der Zauberei bezeichnet. Interessant ist es ferner, daß bei den Skandinaviern wie auch bei den sibirischen Völkern der Weltenbaum als Schicksalsbaum gedacht wird. Diese Vorstellung hat sich in der Gestalt der drei Schicksalsjungfrauen, der unter dem Weltenbaum lebenden Nornen, verkörpert, während Odin sozusagen eine Varietät von Zeus und Jupiter ist; er ist ebenfalls verknüpft mit ihrer heiligen Eiche, die in Südeuropa als Weltenbaum aufgefaßt war[3], wie auch mit dem Adler, der sich im Laufe der Zeit, nachdem er ursprünglich die Urgestalt von Zeus wie von Jupiter gewesen, zu ihrem Wahrzeichen, ihrem heiligen Vogel, sich wandelte.

Nun ist aber Zeus wiederum der Nachfolger des ursprünglich als Sonnengott gedachten, urzeitlichen Pan, dessen Adler an ihn überging. Pan aber galt, gleich dem mit dem Adler identischen Odin, als Gott der Magie und der Heilkunst, in welcher Eigenschaft er unter dem Namen *Παιάν Παιήων* in Homers Iliade erscheint, wie auch (bei den Finnen) als Gott der Tonkunst. Ist doch auch bei den Griechen, wie bei

---

[1] *Grundriß der german. Philologie* v. H. Paul, B III *Mythologie* v. Eugen Mogk, S. 305, 379.

[2] Ebenda 342, 343.

[3] Vgl. Vergil *Georg.* 2, 291 ff.: *Aesculus in primis, quae quantum vertice ad auras aetherias, tantum radice in Tartara tendit.*

den Jakuten, das Schamanentum nicht bloß mit dem Adler allein, sondern auch mit dem Weltenbaum verknüpft.

In der Auffassung der Eiche als eines den Priestern die göttlichen Beschlüsse vermittelnden Orakelbaumes kehrt der uralte Mythus von dem Stifter des Schamanentums, dem Adler des Weltenbaumes, wieder.[1]

Wie bei den Jakuten, so wird auch bei den Griechen dieser Baum mit der dem Adler gleichgestellten Sonne verknüpft und erscheint als Schicksalsbaum. In ihrer Vorstellung ist die ihm verbundene Sonne als Kugel oder als Rad der Fortuna gedacht. In der Gestalt des aus der griechischen Mythologie bekannten Pyrrhos (Pyrrhos = Feuer), des von einem Adler gezeugten Sohnes des Achilles, kehrt der bei den Jakuten nachgewiesene Mythus vom Adler wieder, der den Menschen das Feuer spendet. Auch der Mythus von der Erschaffung der Welt aus einem Ei erscheint bei den Griechen in der Vorstellung des Chaos, der ein „schimmerndes, silberweißes Ei" zeugte, aus dem der Kosmos entsteht.[2] Endlich in der griechischen Mythologie wie in der jakutischen wird der Adler als der die Natur zu neuem Leben Erweckende gedacht. „Wie Zeus, so wird gewöhnlich auch der Adler als Spender von Licht, Fruchtbarkeit und Glückseligkeit dargestellt."[3] Der anthropomorphisierte Sohn des Zeus-Adler, Dionysos, der Gott des Getreides und der Wiedergeburt der Natur, wird häufig als Vogel dargestellt, während Tammuz, das Urbild des Dionysos, im Geäst des Weltenbaumes haust.[4]

Die Tatsache, daß in der römischen Armee die Bilddarstellung des Adlers als die Gottheit der Legion verehrt wurde, bezeugt, daß der Adlerkult in Südeuropa sich bis zu einem recht späten Zeitpunkt lebendig erhielt. Dieses Bildnis wurde in einer eigens hierzu bestimmten Arche aufbewahrt und intensiv verehrt, und zwar wurde der Adler, um seiner Verbundenheit mit Jupiter und der heiligen Eiche Ausdruck zu verleihen, ein Eichblatt und einen goldenen Donnerkeil im Schnabel haltend dargestellt.

IV.

In durchaus folgerichtiger Weise werden wir von der europäischen Mythologie zu ihrem ursprünglichen Quell, zum indo-iranischen Mythus herübergeleitet. In den Veden erscheint der Adler nicht bloß als Per-

---

[1] So gewaltig war die Zauberkraft der berühmten Eiche von Dodona, daß sie selbst in ihren Splittern sich offenbarte: die Sage berichtet, Athena hätte auf dem Argonautenschiffe einen aus einem im Haine der Dodona gefällten Stamme verfertigten Pfahl errichtet, der während der Fahrt warnende Zeichen und Ratschläge hören ließ.

[2] Roscher *Lexikon* I 1518, 1541, 1546.

[3] Gubernatis *Zool. Mythologie* 196.

[4] Sayce *The Religion of the Ancient Babylonians* 238.

sönlichkeit des Sonnenzyklus, sondern als mit der Sonne identisch, welche dort direkt als Adler-Garutmat (5, 45⁹), als Adler des Firmaments bezeichnet wird (7, 15⁴). In der auf die Veden folgenden Periode wandelt sich der als Garuḍa bezeichnete Adler zum Wagen des Sonnengottes Viṣṇu. Zugleich wird er auch als Agni, der Gott des Feuers, gedacht, der das Feuer auf die Erde herniederbrachte (1, 93⁶). Dem skandinavischen Odin gleich, der in Adlergestalt den Unsterblichkeitstrank bringt, bringt (oder raubt) auch der indo-iranische Adler oder der als Adler gedachte Indra den gleichen Trank, den Soma (iranisch haoma). Keineswegs jedoch ist dieser Soma bloß als Getränk gedacht: der ihn bringende Adler gilt gleichfalls als Soma[1], und dieser mit dem Soma identische Adler wird nun als die höchste Gottheit aufgefaßt, als der Herr des Weltsystems (9, 61⁶), als Urahne des Menschengeschlechts, endlich aber — ein besonders prägnantes Charakteriṣtikum — als der Stifter des Schamanentums, der „Hellseher unter den Priestern" (9, 96⁶), als der von Krankheiten erlösende Heilkünstler[2], als der erste Tonkünstler und Hymnendichter (9, 91¹).

Dem Zend Avesta zufolge haust dieser Adler Soma oder Haoma auf dem Weltenbaume, der bezeichnet wird als „der alles heilende Baum des Adlers, auf dem die Samen aller Pflanzen bewahrt werden."[3] Der auf diesem Weltenbaume nistende Vogel trägt im Mittel- wie auch im modernen Persischen den Namen Humā. Er gilt als „der mächtigste der Adler, der edelste, großmütigste Vogel der besten Vorbedeutungen."[4]

Nun ist, im Zusammenhange mit dem Weltenbaume, für Indien folgendes hervorzuheben.

In den altindischen Denkwürdigkeiten wird dieser Baum als aśvattha bezeichnet, ein Terminus, der im Lexikon von Böhtlingk-Roth mit „Standort der Pferde" übersetzt wird. Die Erklärung für diese, auf den ersten Blick befremdende Verbindung des Weltenbaumes mit dem Standort von Pferden läßt sich jedoch m. E. vollkommen folgerichtig aus dem skandinavischen Mythus ableiten, in dem Odin dargestellt wird, wie er seine Pferde im Geäst des Weltenbaumes weidet. Diese Deutung findet ihre Bestätigung in der skandinavischen Bezeichnung des Weltenbaumes, dem Terminus Yggdrasils askr, was soviel heißt als die Esche von Odins Roß (askr = Esche, Ygg = ein dem Odin häufig beigelegtes Epitheton, drasil = Pferd). In Indien verkörperte sich der Weltenbaum noch zu Aśokis Zeiten im heiligen Feigenbaume, dem Baume des Kāśyapa Buddha.

---

[1] Bergaigne *La religion védaïque* I 174.
[2] Johnson *Oriental religions, India* I 100.
[3] *Annales du Musée Guimet. Zend Avesta* trad. Darmstetter.
[4] *Optimi augurii,* Lexic. Vullers (art. 1472 a).

Nun ist aber Kāśyapa nichts anderes als der Mond, Soma, der Erzeuger des Garuḍa[1]; daher wird jeder einzelne Buddha, wie in Sibirien jeder Schaman, mit einem ihm eigens beigegebenen Baume assoziiert, dem sog. Bodhi-Taru, dem Baume der Weisheit, der Erkenntnis. Ein solcher Baum war es, unter dem Gautama sich niederließ und den Entschluß faßte, nicht eher aufzustehen, als bis er „der vollkommenen Weisheit" mächtig sein würde.

Ferner hat sich der Adlerkult in Indien wie in Persien in verschiedenen Riten lebendig erhalten. In Indien dienten Adlerfedern zur Reinigung derjenigen, die Opfergaben darbrachten.[2] In Persien werden die Federn des rechten Adlerfittichs über die Felder gestreut, um sie zu befruchten.

Diesen Komplex, den Adler als Sonnengottheit wie als Gottheit der Fruchtbarkeit, den Weltenbaum, die Magie und Heilkunst finden wir auch am Tigris und Euphrat, bei den Völkern der Mesopotamischen Niederung, wieder, die uns den Urmythus des Weltenbaumes gaben. Die älteste Gottheit der Sonne und des Donners in Assyro-Babylonien, Ningirsu, hatte zu ihrem Emblem den Adler, der auch als Beschützer der dieser Gottheit geweihten Stadt Lagasch auftrat. Ningirsu selbst wird stets als geflügelt dargestellt.[3] Und er war auch als Gottheit von Fruchtbarkeit und Magie als der Vertreiber von Krankheiten verehrt und in allen Beschwörungsformeln angerufen und außerdem als der Herr der himmlischen Vorbedeutungen aufgefaßt.[4]

Mit diesen den Schamanen charakteristischen Funktionen wird auch der an Stelle des Ningirsu getretene Sonnengott Marduch, der „Meister der Beschwörungskunst" begabt. Nirgends läßt sich die Vorstellung von der fruchtbar machenden Wesenheit des zudem noch in Verbindung mit dem Weltenbaume gedachten Adlers in dermaßen primitiver Form nachweisen wie bei den Assyro-Babyloniern. Gemeint ist hier das bekannte Basrelief, einen Feigenbaum darstellend, an dessen Seiten zwei anthropomorphisierte, geflügelte, Adlerzüge tragende Figuren sich befinden, in den Händen zapfenförmige Früchte haltend, mit denen sie den kosmischen Baum befruchten. Über dem Baume steht der geflügelte Diskus der Sonne. Zu erwähnen ist, daß diese Art der Bilddarstellung, aus der das weitverbreitete ornamentale Motiv — der Baum mit zwei Vögeln an den Seiten — entstanden ist, bei den finnischen Völkern besonders häufig auftritt.

---

[1] Cunningham *The Stûpa of Bharhut* Taf. XV, wo dieser Baum mit zwei ihn anbetenden Elefanten dargestellt ist.

[2] Hillebrandt *Ritual literature* 160.

[3] Jastrow *Die Religion der Assyro-Babylonier* II 799, Taf. 18 Fig. 60.

[4] Jastrow II 423.

Nach der Schilderung des semitischen Mythus ist auch Ägypten zu erwähnen, wo Hor, die Sonnengottheit, als mit dem Adler identisch aufgefaßt, wo der mythische, zum Sinnbild der Unsterblichkeit erhobene Phönix in Adlergestalt dargestellt wurde. In Ägypten, wo ein eigener Erdengott, Keba, ausgestaltet worden war, wurde die Bedeutung des das kosmische Ei erzeugenden Adlers auf die Gans übertragen, den Vogel, der in den volkstümlichen religiösen Vorstellungen der Finnen ebenfalls eine namhafte Rolle spielt. (Auch den Mythus des Weltenbaumes finden wir hier im Pfahl des Osiris, im Baume der Göttin Nut wieder.)

V.

In der weiteren Darstellung soll das verfügbare Tatsachenmaterial über den Adlerkult bei den Völkern Sibiriens untersucht werden. Bis jetzt hat die Auffassung des Adlers als des Wirtes der Sonne, des Schöpfers, des als Totem geltenden Stammvaters nur in wenigen Fällen nachgewiesen werden können. Bei den Ainu gilt der Adler recht eigentlich als Gottheit; der Sonne ist er aufs engste verbunden und erscheint zugleich als Sondergottheit und als Vermittler zwischen den Menschen und der höchsten Gottheit. Recht anschaulich lassen sich die bei den Ainu über den von ihnen als Schöpfer, Wohltäter und Heilkünstler verehrten Adler verbreiteten Vorstellungen aus folgendem, äußerst bezeichnenden Gebete erkennen, das die Ainu an den Adler, den sie an ihrer Wohnstätte aufziehen, richten, ehe sie ihn töten: „O du teuere Gottheit, o du göttlicher Vogel, erhöre mich. Du gehörst nicht zu dieser Welt — dort, wo der Schöpfer mit seinen goldenen Adlern haust, dort ist deine Wohnstätte. Rufe, wenn du hinkommst, alle Gottheiten zusammen, die zu deiner Sippe gehören, und danke ihnen dafür, daß sie über die Welt geherrscht haben. Wir bitten dich, komme wieder, sei unser Herr. O du mein Einziger, mein Teuerer, fahre wohl!“ [1] In einer anderen Version lautet dieses Gebet an den Adler folgendermaßen [2]: „Kommst du zu ihm (d. i. zum Vater des Adlers), so sage ihm: ‘Lange Zeit habe ich bei den Ainu gelebt, die mich wie Vater und Mutter aufzogen, nun komme ich zu dir. Viele gute Dinge bringe ich mit. Manches Unglück habe ich im Lande der Ainu mit angesehen. Ich sah Menschen, die von bösen Geistern besessen, und Menschen, die von wilden Tieren verletzt, Menschen, die durch stürzende Felsen verstümmelt, und andere, die bei Schiffbruch verunglückt waren; viele sah ich, die von Krankheit heimgesucht wurden. Groß sind die Leiden, die über die Menschen kommen. Erhöre mich, o Vater, wende deinen Blick den Ainu zu, hilf ihnen.’ Tust du es, so wird dein Vater uns helfen.“

---

[1] Rev. J. Batchelor *The Ainu and their Folk-lore* 492, 493, 495, 496.
[2] Ebenda 438.

Von anderen sibirischen Völkerschaften sind es, den verfügbaren Angaben nach zu urteilen, die Burjaten, in deren Theogonie der Adler zu namhafter Bedeutung erhoben und von einem vollkommen ausgestalteten Mythenzyklus umgeben ist, der jedoch zum weitaus größeren Teil noch nicht zur Veröffentlichung gelangte. Nach Agapitov und Changalov wird bei den Burjaten religiöse Verehrung verschiedenen Tieren gezollt, von denen jedoch der Adler allein als Gottheit aufgefaßt wird.[1] Nach dem Zeugnis von Michailov gilt der Königsadler für heilig und unantastbar, da er als der Nachkomme des sagenhaften Egin (d. i. Wirt) der Insel Olchon aufgefaßt wird. Der Sage nach hatten nämlich Uta Saban̦ (der hohe weiße Fürst) und seine Frauen Sägä sagañ chatoñ, die weiße Fürstin Saksagä, da sie keine Söhne hatten, an Sohnesstatt drei Königsadler angenommen, die von der Westseite des Himmels herkamen und Söhne des Fürsten der Vögel waren. In den Sagen erscheint aber dieser Fürst stets als ein riesiger Adler, der mit einer vielköpfigen, aus dem Meere steigenden Giftschlange kämpft. Hier ist also, wie auch bei den Ainu, der Adler in die Schar der himmlischen Gottheiten aufgenommen worden; zugleich aber weist seine Gestalt bedeutende Ähnlichkeit auf mit dem indischen Garuḍa, der mit dem Nāga (Schlange) ewig kämpft, ebenfalls mit dem Adler der skandinavischen Legende, der auf dem Weltenbaum nistet und die an dessen Wurzeln nagende Schlange bekämpft.

Im Zusammenhang mit dem jakutischen Mythus von der eisernen Wiege, in der die Adler die Schamanen aufziehen, dürfte auch folgende, gleichfalls von Michailov angeführte Erzählung über die Geburt der als Adler gedachten Kinder des Egin der Insel Olchon von Interesse sein.

„Als die drei Königsadler vom Himmel zur Erde hinabgestiegen waren“, heißt es in Michailovs Darstellung, „verkörperten sie sich in der Frau des Egin und wurden aufs neue geboren. Als man sie in die Wiege legte, brachen sie die eiserne Wiege entzwei, die hölzerne Wiege in kleine Stücke und flogen darauf zu Egins Höhen empor. Diese Adler werden als die Fürsten der Vögel bezeichnet, als vom Himmel herabgestiegene Gottheiten verehrt; regelmäßig werden ihnen von Sippen wie von Einzelpersonen Opfer dargebracht.“ Wie Michailov weiter ausführt, wird der Adler (Chān̦ Kūn̦, der Herrschermensch) als glückbringend für die Menschen aufgefaßt. Unterwegs einem Adler zu begegnen, gilt als glückliche Vorbedeutung. Haben ihn jedoch die Menschen erzürnt, so werden sie von ihm mit den verschiedensten Krankheiten heimgesucht. Nicht bloß der Adler selbst, auch das von ihm zerfleischte Vieh gilt als unantastbar und wird zum Tabu erhoben. Anstatt es

[1] Agapitov und Chagalov *Materialien zur Erforschung des Schamanentums in Sibirien. Das Schamanentum bei den Burjaten des Gouvernement Irkutsk* 1883.

zu verscharren, verbrennt man es (offenbar, da man es als vom Adler auserwählt auffaßt, L. St.). Eine der oben geschilderten analoge Auffassung, in der der Adler als Gottheit des Himmelszyklus erscheint, läßt sich bei den Teleuten nachweisen, bei denen der Adler unter den göttlichen Vögeln des Ak Ulgen, des Herrschers der Himmelsbewohner, des Gebieters der himmlischen Welt, auftritt. In einer anderen Version wird der von ihnen als Sujla bezeichnete Adler dem Sonnenzyklus zugeteilt und als Königsadler mit Pferdeaugen dargestellt. Nach Anochin fassen ihn die Teleuten recht eigentlich als den Beschützer des Menschen auf.[1]

Über die Stellung des Adlers in der Theogonie der anderen sibirischen Völker sind keine Angaben vorhanden. Bekannt ist nur, daß der Adler bei den meisten derselben, den Ostjaken, den Tungusen[2], den Eingeborenenstämmen des Gouvernements Archangelsk[3] wie auch bei den Völkern des Kaukasus für unantastbar gilt. Von den Ostjaken berichtet Pallas, wenn ein Adler mehrere Jahre hintereinander auf einem Baume nistet, würde dieser Baum als heilig angesehen, der Adler aber sorgfältig behütet. Ein Fremder kann keine größere Schmach antun, als wenn er einen Adler tötet oder sein Nest zerstört.[4] Die Giljaken legen ins Grabhäuschen Adlerfedern, die der Tote braucht, um wohlbehalten ins Jenseits zu gelangen.

VI.

In der weiteren Darstellung soll die Bedeutung des Adlers für das Schamanentum der sibirischen Eingeborenen erhellt werden. Hier verfügen wir über reichlichere Materialien, aus denen wir, wie auch aus manchen anderen, für das sibirische Schamanentum erbrachten Nachweisen wertvolle Aufschlüsse erhalten über die Herkunft dieser weitverbreiteten Auffassung, in der der Adler als mit dem Ursprung des Schamanentums verknüpft erscheint. Mit den Burjaten wollen wir beginnen.

In zwei Sagen wird bei diesem Stamme der Adler als der erste Schaman dargestellt. Die erste, die bei Agapitov und Changalov[5] wiedergegeben ist, schildert die Vorgänge in folgender Weise: Als die Gottheiten des westlichen Firmaments, die den Menschen erschaffen hatten, sahen, daß die Gottheiten des östlichen Firmaments ihnen Böses taten, sandten sie den Menschen einen Adler, der ihnen als Schaman beistehen

---

[1] W. A. Anochin Handschrift.

[2] Pekarsky und Zwetkov *Skizzen aus dem Leben der priajanischen Tungusen, Sbornik des Museums usw.* II (1913) 113.

[3] A. S. Schrenk *Reise nach dem Nordosten des europäischen Rußlands* I 168.

[4] Pallas *Reise durch verschiedene Provinzen des Russischen Reiches* III (1776) 61.

[5] Op. cit. 113.

sollte. Trotz dieses Beistandes faßten jedoch die Menschen kein Vertrauen zu ihm, da sie ihn für einen gewöhnlichen Vogel hielten, vor allem aber seine Sprache nicht verstanden.

Da gaben die Gottheiten des Westens dem Adler den Rat, er solle seine Weisheit auf den ersten besten übertragen, der ihm unterwegs begegnen würde. Es war dies eine Frau, mit der er sich vereinigte und ein Kind zeugte, das zuerst von allen Menschen zum Schamanen ward.

In der von Michailov notierten Legende heißt es, der Adler sei ursprünglich ein Schamane gewesen, der zum Adler verwandelt die Welt durchflog, nach der Heimkehr jedoch sich von neuem zum Schamanen wandelte. Einst geschah es, daß er nach einem langen, ermüdenden Fluge solchen Hunger spürte, daß er von einem Aas genoß. Er galt darauf als unrein und konnte nicht mehr Adlergestalt annehmen. (Notiert nach der Erzählung eines Burjaten namens Balbur aus dem Bezirk von Balagansk.) Übrigens verdient die Tatsache Beachtung, daß bei den Burjaten wie bei den Jakuten die Schmiedekunst mit dem Adler verknüpft wird. Bei beiden Stämmen lassen sich ganze Sippen von Schmieden nachweisen, die zugleich als Schamanen auftreten. Aus der Tatsache, daß der Adler als der erste Schamane gedacht wird, ergibt sich der Schluß, daß auch die Schmiedekunst in Verbindung mit dem Adler gebracht wird, da die Schamanenwürde bei den Burjaten nur durch Vererbung übertragen wird.

Bei den Jenissej-Ostjaken herrschen nach W. Anutschin in diesem Punkte folgende Vorstellungen: „Über das Erscheinen der Schamanen auf Erden sind zwei verschiedene Versionen im Umlaufe, in deren einer der Adler, Di, als der erste Schaman bezeichnet wird, während es in der zweiten heißt, der Adler habe den Menschen nur in der Schamanenweisheit unterwiesen. Doch stimmen beide Berichte darin überein, daß sie den Adler als doppelköpfig darstellen, und zwar heißt es, den einen Kopf habe er zur Strafe dafür einbüßen müssen, daß er dem Menschen die Kunst des Schamanentums mitgeteilt habe. Die Bedeutung des Adlers im schamanischen Ritual ist recht erheblich, seine Darstellung schmückt jeden Schamanenanzug. Einen Adler zu töten gilt als Sünde, eine zufällig gefundene Adlerfeder wird an einen Ehrenplatz im Tschum (im Zelte) angebracht. Findet jemand ein aus einem Adlernest gefallenes Junges, so freut er sich dessen als einer günstigen Vorbedeutung.

Folgendes Märchen wird bei den Jenissej-Ostjaken den jungen Schamanen zur Belehrung erzählt: „Ein Schaman rühmte sich: nun bin ich ein großer Schaman. Warum denn, fragte der Adler. Weil ich gestern jenen hohen Felsen bestiegen habe. Da sagte der Adler: wo bleibt denn dein Verstand? Auf jenen Felsen fliege ich ja, meine Notdurft dort zu verrichten.“[1]

[1] W. Anutschin op. cit. 23.

Bei den Katschinern erscheint der Adler als Stammvater der Schamanen, zugleich aber auch als totemistisches Tier, als Eponymos und Beschützer einer bestimmten Sippe. Nach S. D. Majnagaschev ist der die Schamanen auserwählende weiße Geist ausschließlich ein Sippengeist, Söka Bürüt, und wohnt nur in dieser Sippe, aber durch Vermittlung der Frauen, die aus ihr hinaus und in andere Sippen hinein heiraten, breitet sich die Gabe des Schamanentums unter dem gesamten Volksstamme der Katschiner aus.

Bei den Teleuten besteht auch eine Sippe (Sök), die den totemistischen Namen der Königsadler (merket) führt. Recht interessant ist es, daß die Teleuten den Adler mit dem Propheten Elias identifizieren. So berichtet Frau L. Karunowskaja, Elias würde von ihnen als Elias muri (muri = Adler) bezeichnet; er gilt als Teņeripurkan, als im zwölften Kat (Himmelssphäre) lebender Geist.

Bei den Orotschenen Transbaikaliens gilt nach Schirokogorov als Herr über alle Schamanen ein Wesen, das als Tamnydíra, als Vogel, als Wirt über Donner und Blitz, bezeichnet wird.

Noch ein bezeichnendes Beispiel aus diesem Gebiet soll hier angeführt werden. In der Sprache der Giljaken wird für den Adler wie für den Schamanen der gleiche Terminus Tscham gebraucht, ein einleuchtender Beweis für die enge Verbindung von Adler und Schamanentum.

Bei anderen sibirischen Völkern sind bis heutigentags keine den oben dargestellten analogen Legenden über den Ursprung des Schamanentums nachgewiesen worden. Doch läßt sich die hervorragende Bedeutung des Adlers in diesem Bereich durch andere Zeugnisse nachweisen. Hier sollen nur die bezeichnendsten, aus den Museumsbeständen (Manuskripte und Beschreibungen von Schamanenkostümen) geschöpften Belege angeführt werden. Nach Epov gilt bei den Tungusen Transbaikaliens der weißköpfige Adler als Gönner und Beschützer der Schamanen. Auf der eisernen Krone des Schamanen, an den zwischen dem Geweih befindlichen Halbkreisen wird seine aus Eisen verfertigte, ihn mit ausgebreiteten Fittichen darstellende Abbildung angebracht. Auch die Krone der mandschurischen Schamanen trägt diesen Vogel (s. das von P. Worobijev gestiftete Museumsexemplar). Bei den Teleuten wird nach W. A. Anochin der große Königsadler als Ulgenj kuschubaj mörküt, d. i. als Vogel des Wirtes des Himmels bezeichnet; er gilt als der treue Gefährte und Gehilfe des Schamanen während seines Schamanendienstes; er begleitet ihn auf seiner Fahrt in den Himmel und in die Unterwelt, ihn auf dieser Wanderung vor Unheil und Gefahren schützend. Auch soll er die von ihm den verschiedenen Gottheiten geopferten Tiere je nach ihrer Bestimmung unter diese Gottheiten verteilen. Er ist es auch, der die vom Schamanen angerufenen Geister bewirtet und die von ihnen

geleerten Trinkgefäße heimbringt. Stets ist seine Abbildung neben denen von acht anderen Vögeln, auf dem Rand der Schamanentrommel zu finden, und zwar ist sie nicht nur größer als alle anderen, sondern auch weiß bemalt, da sie ja ein himmlisches Wesen darstellt. Besondere Beachtung dient die in unserem Museum[1] befindliche, mit Nr. 1340—47 bezeichnete Bilddarstellung des Adlers auf einem der schamanischen Ongone (Gewänder) der Sojoten. Auf diesem Ongon sind zahlreiche, die Schutzgeister, die Ahnen der Schamanen, darstellende Figuren aufgenäht. Die Mitte nimmt eine aus Weißblech verfertigte Männerfigur mit Adlerkopf ein, die lebhaft an die oben erwähnte gleichartige, auf dem bekannten assyrischen Basrelief abgebildete Figur erinnert.

Ferner werden bei den meisten Völkern Sibiriens am Gewand des Schamanen Adlerknochen, -federn, -krallen angebracht. Besonders die Krallen gelten bei den Tungusen als das mächtigste Werkzeug der Schamanen. Die bei diesen Völkern verbreitete Vorstellung, das Schamanengewand stelle einen Vogel dar, ist allem Anscheine nach gleichfalls mit dem Adler verknüpft. Zweifellos ist in dieser Vorstellung die Tatsache begründet, daß bei den Tungusen, den jenissejischen Ostjaken und zahlreichen anderen Eingeborenenstämmen das Schamanengewand einer Vogelgestalt ähnlich zugeschnitten und zudem noch mit einem langen, Vogelflügel und -gefieder symbolisierenden Fransenbesatz benäht wird.

VII.

Nunmehr sollen noch weitere, für die Völker Sibiriens individuell besonders bezeichnende Eigentümlichkeiten erforscht werden. Wie bei Finnen und Jakuten, so erscheint auch bei verschiedenen dieser Völker in den auf das Schamanentum bezüglichen Sagen der Weltenbaum (am häufigsten als Birke gedacht) in Verbindung mit dem Adler, ferner der jedem einzelnen Schamanen zugeeignete Baum, mit dem sein Leben verknüpft ist, und endlich die Episode der Aufziehung des ersten Schamanen, in der an einer Birke befestigten Wiege.

Die Bedeutung dieser charakteristischen Züge für die Mythologie der Jakuten ist von uns bereits erhellt worden. Der jakutischen Vorstellung kommt die bei den Golden verbreitete recht nahe. Der erste Schaman, Chadó, ist eine Sonnengestalt, zugleich aber auch, wie der skandinavische Odin, als Wirt der Unterwelt, auf einer Birke, „der Sonne nahe" geboren und in einer Wiege auf dieser Birke von einem Vogel aufgezogen. In der Vorstellung der Golden bestehen drei Weltenbäume: im Himmel der eine, auf dem alle Seelen vor ihrer Geburt in

[1] D. i. dem *Museum für Anthropologie und Ethnologie der Akademie der Wissenschaften zu Leningrad.*

Gestalt von noch nicht flügge gewordenen jungen Enten nisten; der andere ist in der Unterwelt, im Reiche der Toten, der dritte auf Erden. Dieser letztere wird kongor dschagdá, tondor dschagdá, d. i. die Birke mit den Schamanenparaphernalia, genannt. Von diesem Baume erhielt der erste Schamane, Chadó, alle erforderlichen Schamanenparaphernalia.[1]

Auch in der jakutischen Legende wird der Ursprung der Paraphernalia des Schamanen mit dem Weltenbaum in Zusammenhang gebracht. Nach Wassiliev (S. 18) soll der „Schöpfer" sie neben den drei auf Erden gepflanzten Bäumen bereitgelegt (oder auch an ihnen aufgehängt) haben. Ferner hat auch bei den Golden, ebenso den Orotschenen und Oroken, wie wir dies bereits für die Jakuten nachgewiesen haben, jeder Schaman seinen eigenen Baum, mit dem sein Leben aufs engste verknüpft gilt. Außerdem pflanzt er, besonderen Eingebungen der Geister folgend, neben seinem Hause spezielle Bäume, oder er errichtet aus einem sorgfältig hierzu ausgewählten Baumstamme einen hohen Pfahl, auf dem er die Gestalten seiner Hilfsgeister schnitzt, während an der Spitze die riesengroße Bilddarstellung eines Vogels angebracht wird (MAE. besitzt zwei solche Pfähle). Wassiliev berichtet ferner, bei den jakutischen Schamanen sei es Brauch, besondere „Schamanenbäume", durch hohe Stäbe mit Querpfosten dargestellt, zu errichten in der Art einer Leiter, in deren Spitze die Abbildung eines Adlervogels angebracht wird (op. cit. Abb. 16 S. 17ff.). Ihrem Epitheton „Tüspät", der Ewige, der nie Fallende, nach zu urteilen, versinnbildlichen diese Stäbe den Weltenbaum, an dem, in der Vorstellung der Jakuten, der Schaman oder sein Gebet zum Himmel emporsteigt. Sogar bei den im Bezirk von Ilijsk und im Torbagatay wohnhaften, ihren mandschurischen Stammesgenossen vom 17. Jahrh. an vollständig entfremdeten Sibinern hat sich diese Vorstellung lebendig erhalten. Bei ihnen muß, nach N. Krotkov[2], der Schamane, wenn er die Weihen erhält, an einer eigens hierzu errichteten, senkrecht am Boden befestigten Leiter, als deren Sprossen Schwerter dienen, emporsteigen, um sich den himmlischen Geistern vorzustellen. Diese Sprossen werden als Himmelspforten bezeichnet. Eine ebensolche, nur niedrigere Leiter mit nur neun Sprossen hat jeder Schaman in seinem Hause zu errichten. Diese Leitern sind zweifelsohne als Abarten des

[1] Recht lehrreich ist die Zusammenstellung der zweifelsohne gemeinsame Abstammung aufweisenden Bezeichnungen der verschiedenen Schamanengeräte. So werden die im Innern der Trommel angebrachten Anhängsel im Goldischen koŋgor, kuŋgur, im Altaischen als Kungru, im Urunhaischen als kurgurá, im Mongolischen als chongerik, im Gemeintürkischen endlich als tüŋür bezeichnet.

[2] Krotkov *Notiz über den gegenwärtigen Stand des Schamanentums bei den im Bezirk von Ilijsk und im Tarabagataj ansässigen Sibo*, Petersburg 1912.

Weltenbaumes aufzufassen, wofür auch ihre Bezeichnung als tschakuranj (schwarzhäutige Birke) zeugt. Auch die dem Adler bei anderen Stämmen für das Schamanentum beigelegte Bedeutung kehrt bei den Sibo wieder. „Wenn“, so heißt es bei Krotkov, „ein zu einem Kranken gerufener Schaman zur Hoftür geht, um dort sein Gebet zu verrichten, so ruft er vor allem Adler und Habicht an.“[1]

Höchst bezeichnend ist es ferner, daß auch bei den Burjaten diese Besteigung eines eigens hierzu aufgerichteten Baumes den Zentralpunkt der Weihung zum Schamanen bildet. Als solche wird die durch die Verbindung mit der Himmelstochter bewirkte Aufnahme des Schamanen in die Götterschar aufgefaßt. Und wie bei den Sibinern wird solch ein Baum, aber von minderer Größe, in der „Jurte“ aufgerichtet. Bei den Teleuten finden wir eine Zwischenform zwischen dem Baume der Besteigung des Himmels bei den Burjaten und der Treppe der Sibiner. Nach dem Bericht von Frau Karunowskaya vollzieht der Schaman bei dem feierlichen Feste Söka die rituellen Handlungen vor einer extra hierzu aufgerichteten Birke, in deren Stamm sechzehn, den sechzehn sogenannten „Katen“ oder Himmelssphären entsprechende Sprossen eingeschnitten sind. Die im Museum befindliche Sammlung von W. Anochin weist unter Nr. 1853—27 eine authentische Leiter dieser Art auf, an der der Schamane zum Himmel emporsteigen soll.

Auch bei dem südlichen Urjanhajstamme finden wir dieses jakutisch-burjatische Motiv, die Verbindung von Birke, Schaman und Wiege, wieder. Nach B. Wladimirzov läßt sich bei den Urjanhajern Koschun Barun amon eine besondere Sippe nachweisen, der alle Schamanen entstammen. Sie wird direkt als Bö Khānäkn Chano, als Schamanensippe, bezeichnet. Ihr Stammvater sei von einer himmlischen Frau gezeugt worden, die seine Wiege unter einer Birke aufstellte, damit der Birkensaft ihm geradeswegs in den Mund fließen solle. Auch bei den Orotschenen Transbaikaliens ist die Verknüpfung von Schaman und Weltenbaum nachweisbar. So heißt es in der von S. M. Schirokogorov abgefaßten Erklärung zu dem dem MAE. übergebenen Schamanenkostüm: Auf dem „die Brust des Schamanen zierenden, die drei Welten (Ober-, Mittel- und Unterwelt) darstellenden Latz ist in Gestalt einer Lärche der Weltenbaum (Irákta) abgebildet, an dem der Schaman zur Oberwelt emporsteigt. Sollte er von diesem Baume abstürzen (offenbar mit dem Baume zugleich), so würde dies den Untergang der Welt zur Folge haben.“ Nur tritt bei den Orotschenen anstatt des Donnervogels, des Adlers, die Ente auf. Ähnliche Substitutionen lassen sich auch bei anderen Völkern nachweisen, so bei den Finnen, bei denen zuweilen der

[1] Ebenda 19.

Adler, zuweilen aber die Ente auftritt, oder bei den Ägyptern, wo als Heros das Weltenei vortritt. Allem Anscheine nach ist diese Substitution durch den Umstand bewirkt worden, daß sowohl Ente als Adler zu bestimmten Jahreszeiten erscheinen und wieder fortfliegen.

Über den „Schamanenbaum" ist noch zu sagen, daß er sowohl bei den Jakuten als auch bei verschiedenen Tungusenstämmen (vielleicht wird sich dies in der Folgezeit auch für andere Völker Sibiriens nachweisen lassen) mit dem gleichen Worte Turú, Toró bezeichnet wird. Die Frage ist nun: wo kommt dieses Wort her, was bedeutet es eigentlich? Die von Wassiliev vorgeschlagene Deutung gibt uns keinen Aufschluß: er übersetzt es mit „Stehen", und zwar, da er es, wie Pekarsky richtig bemerkt, mit einem anderen jakutischen Worte, dem von Tur = stehen abgeleiteten Turū verwechselt. Nun sagten aber die von mir über die Bedeutung von Turú befragten Tungusen, Golden, Amgunen u. a. m. stets aus, Turú heiße soviel als „Weg"; es ist hiermit also der Weg gemeint, auf dem der Schaman oder sein Gebet zum Himmel emporsteigt. Offenbar gehört dieses Wort nicht zum alltäglichen, gewohnheitsmäßigen Wortschatz.

Den deutlichsten Aufschluß über seinen Sinn erhalten wir bei den Orotschenen Transbaikaliens, bei denen, nach Schirokogorov, die oben geschilderte, den Brustlatz des Schamanen schmückende, die drei Welten darstellende Abbildung, in der der Weltenbaum erscheint, als Turú bezeichnet wird. Nun wird von ihnen dieses Wort direkt mit „Welt" übersetzt; daher hat wohl auch der Weltenbaum, dessen Wurzeln in der Unterwelt, der Wipfel aber in der Oberwelt befindlich gedacht werden, gleichfalls die Bezeichnung Turú erhalten.

Im Mandschurischen bedeutet Tura, Duru soviel als Pfahl, Pfosten (vgl. das chinesische Dschu: Pfosten, Kolonne). Ursprünglich jedoch konnte das Wort Turú unmöglich diese Bedeutung gehabt haben, da es, wie bei den Golden, auch einen auf Geheiß der Geister aufgerichteten Baum bezeichnet. Ursprünglich waren es aber ohne Zweifel keine Pfosten, sondern nur Bäume. Bei den Oroken werden auch heutigentags keine Pfosten, sondern Bäume aufgerichtet. Ja mehr noch: bei allen am Amur ansässigen Tungusenstämmen wird vor Beginn der Jagdzeit im Walde eigens ein Baum auserwählt, auf dessen Stamm das Bildnis der Gottheit eingeschnitzt wird. Nun wird aber dieser Baum, an dem die Gebete des Jägers zum Herrn des Himmels emporsteigen, gleichfalls Toró genannt. Offenbar ist also dieses Wort nicht mandschurischen Ursprungs.

Wenn es nun aber, und alles spricht dafür, entlehnt ist, so ist sein Ursprung, wie auch der Ursprung des Terminus Schaman, in Indien zu suchen, da Dru, Taru im Sanskrit Baum bedeutet, und da in

Indien jeder Buddha — ja noch vor ihm, wie wohl anzunehmen ist, jeder vom Geiste inspirierte —, wie in Sibirien jeder Schaman seinen eigenen Baum hatte, den sog. Bodhi-Taru, den Baum der Weisheit, der Erkenntnis, an den seine Macht geknüpft war. Aus Indien, scheint es, stammt ebenfalls die Legende, daß auf dem Weltenbaume die Schamanenparaphernalia wachsen. Der heilige Baum des Buddha wird mit schimmernden, aus Juwelen bestehenden Blättern dargestellt. In China werden die aus Indien entlehnten Pagoden mit Glöckchen und Metallschellen behängt, die ja auch das notwendige Attribut des Schamanenkostüms darstellen. (Ein silbernes Modell einer solchen Pagode befindet sich im MAE.) Und die Pagode mit ihren nach obenzu sich allmählich, dem Geäst des Baumes gleich, verengenden Galerien stellt zweifelsohne eine Evolutionsform des Weltenbaumes dar. Am deutlichsten wird jedoch die Entlehnung der Benennung Turú aus Indien durch folgende Tatsache bezeugt: unter den Schamanenbäumen sind fremdartige Exemplare mit nach oben gekehrten Wurzeln zu finden. Ein solcher von den Orotschen der Küste der tatarischen Meerenge herrührender Baum befindet sich unter Nr. 2331-1 im MAE. Auch werden häufig, z. B. bei den Giljaken, auf den Grabstätten von Auserwählten Bäume mit nach oben gekehrten Wurzeln aufgerichtet. In Indien aber wird der Weltenbaum — ein überraschendes Zusammentreffen! — gleichfalls in dieser Weise dargestellt. In der Kāṭha Upaniṣad 6, 1 heißt es wörtlich: „Die Wurzeln nach oben, die Äste nach unten, das ist der ewige Aśvattha (der Weltenbaum). Das ist das Reine, das ist Brahman, das ist es, das unsterblich heißt.“ Eine übereinstimmende Beschreibung ist in der Bhagavadgītā 15, 1—3[1] zu finden.

Merkwürdig ist es nun aber, daß eine der oben angeführten analoge Vorstellung des Weltenbaumes bei den alten Skandinaviern nachweisbar ist. Dieser Baum hat an verschiedenen Stellen drei Wurzeln, deren eine im Himmel, also nach oben gekehrt ist.[1]

Endlich soll nur noch darauf verwiesen werden, daß bei den Mandschu der in ihrer wie in der chinesischen Mythologie als Sonnen- und Lebensbaum bedeutsame Pfirsichbaum, dem Schamanenbaume der Tungusenstämme gleich, als Toró bezeichnet wird.

VIII.

Aus der hier vorgenommenen vergleichenden Erforschung des Adlerkultes lassen sich nachstehende Schlußfolgerungen ableiten:

1. Bei den von uns in dieser Hinsicht erforschten Völkerschaften läßt sich, zugleich mit verschiedenen gemeinmenschlichen Motiven des

[1] Vgl. *The Prose of the younger Edda* translated by Dasent, p. 16. Zu beachten ist, daß auch bei den Jakuten (nach Jonov S. 10) der Weltenbaum mit drei Wurzeln gedacht wird. [Vgl. Kagarow *d. Archiv* 27, 138 ff.]

Adlerkultes, ein Gesamtkomplex charakteristischer Eigentümlichkeiten feststellen, die bis in alle ihre Einzelheiten hinein als vollkommen individuell, eben nur für diese Völkergruppe bezeichnend zu gelten haben.

2. Es ergibt sich aus dem Charakter dieser Eigentümlichkeiten, daß ihr Vorhandensein bei solchen Völkern, die in weitester Entfernung voneinander leben, unmöglich als durch bloße Konvergenz bewirkt zu deuten ist, sondern als das Ergebnis urzeitlichen lebhaften Verkehrs.

3. Der Gesamtkomplex dieser charakteristischen Züge läßt sich einerseits bei den Vertretern aller uralo-altaischen Volksstämme nachweisen — bei Mandschu-Tungusen, Mongolo-Burjaten, Türken und Finnen —, und zwar ist diese Übereinstimmung am vollständigsten bei den am weitesten voneinander entfernten uralo-altaischen Völkern — bei den türkischen Völkern im äußersten Nordosten Sibiriens, den Jakuten, bei den europäischen Finnen im westlichsten Teile Finnlands — zu finden. Andererseits kehrt der gleiche Komplex bei den Völkern des mediterranischen (im weitesten Sinne des Wortes) Kulturgebietes wieder, nämlich bei den Indern, Iraniern, Semiten, Griechen, Römern, endlich bei den Germanen.

4. Die Tatsache, daß in diesem Komplex dem Weltenbaum eine bedeutsame Stellung eingeräumt wird, läßt darauf schließen, daß sein Ursprung nicht in Sibirien, sondern im fernen Süden zu suchen ist, wohl in den Niederungen der Küste des Persischen Golfes, wo diese Konzeption am meisten sich entwickelte, wo die geo-botanischen Verhältnisse für die Entstehung dieser Auffassung den geeignetsten Boden boten, und wo sie sich daher besonders üppig entfalten konnte.

5. Der in diesem Komplex nachweisbare Mythus von dem Zusammenhange zwischen Adler und Schmiedekunst, zwischen den zum Schamanentum gehörenden Metallgegenständen und dem Weltenbaum ist zweifelsohne ein Beweis dafür, daß selbst an einem verhältnismäßig späten Zeitpunkte ein Kulturverkehr zwischen den Völkern des uralo-altaischen und denen des Mittelmeergebietes sich abspielte.

6. Dieser Kulturverkehr ist als recht lebhaft anzunehmen. Handelt es sich doch in vorliegendem Falle nicht um einen mit Leichtigkeit von einem Volke auf ein anderes übertragbaren Wandermythus, sondern um einen Komplex von Kultgebräuchen und rituellen Handlungen, wie ja aus der oben beschriebenen Zeremonie der Besteigung des Weltenbaumes, aus der Verfertigung besonderer, an der Spitze einen Adler tragenden Schamanenpfosten u. a. m. ersichtlich ist. Nun geht aber die Entlehnung derartiger Dinge weder rasch noch leicht vonstatten. So ist z. B. den viele Jahrhunderte lang in unmittelbarer Nachbarschaft der Giljaken lebenden Ainu bis heutigentags in ihrem Schamanentum das spezielle Schamanenkostüm unbekannt geblieben. Nur die Trommel haben

sie den Giljaken entlehnt, und auch die gebrauchen sie nicht immer. Das gleiche gilt für die Paläoasiaten des Nordens, die Korjaken und Tschuktschen, die kein typisches Schamanenkostüm gebrauchen und trotz der jahrhundertelangen Nachbarschaft der Tungusenvölkerschaften vollständig außerhalb des Komplexes des Adlerkultes geblieben sind. Hieraus folgt nun aber, daß die geographische Verteilung der an diesem Komplex teilhabenden, gegenwärtig weit voneinander entfernt lebenden Völker ehedem eine ganz andere war als heutzutage.

7. Andererseits ergibt die Übereinstimmung der zu diesem Komplex gehörenden Termini (Turú für den Schamanenbaum, die erwähnten, den verschiedenen Völkern gemeinsamen Bezeichnungen der Schamanen paraphernalia, die einander recht nahekommenden Bezeichnungen der Trommel bei den Giljaken [Chasj], bei den Burjaten [Chessé], den jenissejischen Völkerschaften [Chatj], den Mongolen [Ketse], ferner die vollkommene Identität mancher Einzelheiten der Trommel, vor allem in der Form der kreuzartigen Sprosse an der inneren Seite der Trommel und in den ornamentalen Motiven, und endlich die Übereinstimmung des bei den meisten sibirischen Völkerschaften gebräuchlichen Terminus Schaman mit dem indischen Śramaṇa, Samaṇa), — unbestreitbare Belege für die Behauptung, der Ursprung dieses Komplexes ließe sich auf einen gemeinsamen Mittelpunkt zurückführen, von dem aus seine Verbreitung allmählich sich vollzog, nachdem das Volk, das als erstes mit ihm vertraut geworden, lange Wanderungen unternommen, mit anderen uralo-altaischen Völkern in langwährendem intensivem Verkehr gestanden, ja vielleicht Kreuzungen mit ihnen durchgemacht hatte.

8. Die für die Jakuten einerseits, für die Westfinnen andererseits nachgewiesene außerordentlich nahe Übereinstimmung der Einzelheiten dieses Gesamtkomplexes läßt die Annahme als berechtigt erscheinen, diese beiden ethnischen Gruppen seien im Altertum Nachbarn gewesen. Der einleuchtendste Beweis für diese Behauptung wird durch die ungemein nahe Übereinstimmung abgegeben, die in verschiedenen, überaus bezeichnenden Einzelheiten ihrer materiellen Kultur zutage tritt. Gemeint ist hier in erster Linie die auffallende, vollkommen identische und eigenartige Art und Weise, in der bei beiden Völkern die Sehne am Bogen befestigt wird, ferner die gleichfalls bis in die geringsten Einzelheiten hinein vollkommene Analogie des Ornaments, mit dem die Jakuten einerseits, alle finnischen Völkerschaften andererseits die aus Birkenrinde gefertigte Verkleidung ihres Bogens schmücken.

9. Aus der Fülle und Vollständigkeit der Details dieses Komplexes bei den Jakuten, aus den bei ihnen lebendig gebliebenen Spuren des Totemismus, wie aus den noch prägnanter erhalten gebliebenen Spuren

der Maternität, was bei keinem anderen sibirischen Volke sich mit solcher Deutlichkeit nachweisen läßt, kann der Schluß gezogen werden, eben die Jakuten seien es gewesen, von denen aus dieser Komplex unter den Völkern Sibiriens sich ausbreitete. Andererseits jedoch fehlt in ihrer Sprache der zur Bezeichnung des Schamanen gebräuchliche Terminus Saman, der hingegen bei allen tungusischen Volksstämmen zu finden ist. Auch der Terminus Turú ist bei den Tungusenvölkerschaften gebräuchlich, während die türkischen Stämme, mit Ausnahme der Jakuten, ihn nicht kennen. Diese Tatsache, wie auch verschiedene andere für das Schamanentum der Tungusenstämme charakteristischen Züge bezeugen anscheinend die Priorität der Tungusen. Da jedoch diese Frage mit dem Gesamtproblem des Kultes der sibirischen Völker zusammenhängt, so kann eine gesonderte Lösung derselben unmöglich angestrebt werden.

10. Die auffallende Übereinstimmung verschiedener Züge des Adlerkultes bei den sibirischen Völkern mit denen bei einigen Stämmen Nordamerikas verdient besondere Beachtung. Bei vielen Völkern des amerikanischen Nordwestens wird der Adler nicht bloß verehrt, sondern auch als Totem verschiedener Klane (clans) aufgefaßt. Wie in Sibirien, so wird auch hier die Entstehung des Schamanentums mit ihm in Verbindung gebracht. Doch sind diese Tatsachen vorläufig, solange sie noch nicht erschöpfend untersucht worden sind, keineswegs als überzeugend zu bezeichnen.

Auffallend in dieser Hinsicht ist jedoch die volle Übereinstimmung, die sich bei den Tungusen, die am Ajan wohnen, einerseits, bei den Indianern Nordamerikas andererseits am folgenden Mythus verfolgen läßt:

„Ursprünglich — so erzählt eine Tungusin — war die Erde da; dann war sieben Jahre lang das Feuer da, die Erde aber nicht mehr. Alles hatte sich zum Strom, zum Meere gewandelt. Alle Tungusen waren verbrannt, nur ein Knabe und ein Mädchen flogen zum Himmel empor, von den Vögeln aber war allein der Adler am Leben geblieben und flog gen Himmel. Knabe und Mädchen ließen sich in ihrem Fluge dort herab, wo das Meer verdunstet war. Mit ihnen zugleich ließ sich auch der Adler nieder.“[1]

Eine analoge, mit der Sintflut zusammenhängende Legende ist bei den Dakota-Indianern verbreitet. Alle Menschen, so heißt es dort, waren zugrunde gegangen, nur ein Adler und eine Frau, die sich an die Kralle des Adlers klammerte und so auf einen hohen Berg emporgetragen wurde, waren am Leben geblieben. Von dieser Frau und diesem Adler stammten alle Rothäute ab. Diese beiden, in Einzelheiten voneinander abweichenden Legenden haben den Gedanken gemeinsam, daß nach den

[1] Pekarsky op. cit. 114.

Weltkatastrophen von allen Lebewesen der Erde nur zwei, Mensch und Adler, die die Welt erschütternden Katastrophen überdauern konnten. In dem hier vorliegenden Falle ist eine durch die amerikanoiden Paläoasiaten des äußersten Nordostens Sibiriens vollzogene Entlehnung anzunehmen.

Am Schluß unserer Untersuchung können wir es uns nicht versagen, den Wunsch auszusprechen, auch andere Forscher möchten sich in Zukunft diesem so bedeutsamen Problem zuwenden, und das über den Komplex des Adlerkultes bei verschiedenen sibirischen Völkern verfügbare Tatsachenmaterial, insbesondere im Zusammenhang mit der Vorstellung des Weltenbaumes, weiter ergänzen. Für verschiedene dieser Völker stehen uns nur spärliche Materialien zu Gebote, für andere hinwieder fehlen sie vollständig, so daß die erschöpfende Untersuchung dieser Frage für jedes einzelne dieser Völker, die Jakuten etwa ausgenommen, unbedingt erforderlich ist.

ZWEITE ABTEILUNG
BEITRÄGE ZUR RELIGIONSWISSENSCHAFT
DER
RELIGIONSWISSENSCHAFTLICHEN GESELLSCHAFT IN STOCKHOLM

LA DÉESSE DE LINDOS[1]

PAR *CHR. BLINKENBERG* A HELLERUP

(AVEC 11 FIGURES)

Sur la déesse lindienne il existe une vieille monographie, composée, il y a cent ans, par M. W. Heffter, Die Götterdienste auf Rhodus im Alterthume, 2. Heft: Der Athenadienst zu Lindus, Zerbst 1829. Ce mémoire a pris une ampleur assez considérable (164 pages) parce qu'il comprend plusieurs questions qui n'ont qu'un rapport superficiel au sujet principal, et les parties qui traitent en réalité de la nature de la déesse sont maintenant vieillies Après Heffter, plusieurs savants ont traité plus brièvement le sujet. Citons parmi ceux-ci Dittenberger, à qui l'on doit une analyse magistrale de la dénomination de la déesse (v. son mémoire intitulé De sacris Rhodiorum commentatio altera, Halle 1887, p. VI sq.), et van Gelder, qui a réuni, d'une manière utile, les renseignements littéraires et épigraphiques (Geschichte der alten Rhodier, 1900, p. 313 sq.). J'ai touché moi-même le sujet, soit dans le commentaire joint à mon édition de La chronique du temple lindien (Bull. de l'acad. roy. des sciences et des lettres de Danemark, 1912, p. 317—457; citée ci-après sous la forme abrégée Chron.), soit dans un mémoire intitulé L'image d'Athana Lindia (Copenhague 1917; cité sous la forme: Image).

Venant d'achever le manuscrit du volume comprenant la grande quantité des objets votifs mis au jour dans les fouilles de Lindos, j'ai jugé opportun de réunir brièvement les conclusions que nous sommes autorisés à tirer sur le caractère de la déesse à laquelle appartenait le sanctuaire.

Abstraction faite de l'éclaircissement du sujet particulier, une telle étude présente un certain intérêt méthodologique. D'abord, elle attire l'attention sur le fait que le rapport qui existe entre le nom et la nature d'une déité antique n'est pas toujours le même. On ne peut pas regarder comme acquis que le même nom divin couvre partout les

---

[1] Vortrag, gehalten auf dem V. internationalen Kongreß für Religionsgeschichte in Lund (August 1929).

mêmes croyances. Les idées qui s'attachaient aux noms d'Asklépios et de Dionysos ont peu varié. D'autre part, les déesses vénérées dans diverses contrées grecques p. e. sous le nom commun d'Artémis présentent beaucoup de différence. Une telle variation paraît surtout exister pour les très anciennes divinités locales qui avaient pris, après l'immigration des Grecs, une dénomination hellénique. Cependant, le nom d'une déïté antique à été toujours chose importante, et plusieurs facteurs ont concouru à produire, au cours des années, une homogénéité toujours croissante entre les divinités réunies par la communauté du nom. Accentuons surtout la connaissance généralement répandue de l'épopée ancienne (Homère), et l'influence qu'exerçait le culte pratiqué dans les sanctuaires célèbres (Olympie, Delphes, Athènes, etc.).

Sous ce rapport il ne me semble pas dépourvu d'un intérêt général d'examiner jusqu'à quel point la nature d'Athana Lindia diffère des idées qui se rattachaient généralement au nom d'Athéna.

Les renseignements sur le caractère de la déesse lindienne qu'on peut tirer des traditions littéraires sont très pauvres, la quantité des dons votifs mis au jour dans les fouilles est au contraire très riche. Pour cette raison, un essai d'examiner le mobilier votif au point de vue que je viens d'indiquer me paraît présenter un certain intérêt methodologique. Les essais d'utiliser ainsi systématiquement le mobilier votif trouvé dans les sanctuaires grecs sont jusqu'ici très rares.

S'étant proposé d'étudier la nature de la déesse lindienne, on fera bien de prendre son point de départ dans les temps le mieux connus, c'est-à-dire dans les époques hellénistique et romaine. Certainement, il était alors généralement accepté que la divinité vénérée sur l'acropole de Lindos était essentiellement la même Athéna dont parle Homère, et dont le culte athénien était le plus célèbre. Si elle était appelée constamment Athana Lindia, on voyait dans Lindia un simple surnom local, les qualités de la déesse étant exprimées dans le nom d'Athana, auquel correspondait dans les sources romaines celui de Minerva: elle est donc patronne de la ville (*Πολιάς*), fille de Zeus, à la fois déesse du combat et protectrice des arts et des lettres, etc.

Cet état de choses est attesté par beaucoup de témoignages de l'antiquité postérieure. Athana Lindia a dû partager alors le sanctuaire qui lui appartenait de toute ancienneté, avec le dieu signalé constamment par Homère comme son père. Sa qualité de fille de Zeus se révèle d'une façon curieuse dans un récit de la chronique de Timachidas (D 22), où elle s'adresse à son père afin d'obtenir pour ses protégés, les Lindiens, une averse dont ils ont besoin (cf. encore D 73). On comprend bien que longtemps auparavant un poète qui traite les mythes de Lindos a fait une allusion à la filiation de la déesse (v. Chron., p. 430). Ditten-

berger (l. c.) a eu raison d'attirer l'attention sur le fait que les dédicaces adressées à *'Αθάνα Λινδία καὶ Ζεὺς Πολιεύς* (v. les exemples réunis par van Gelder, p. 314) datent toutes d'une époque tardive (c'est-à-dire postérieure à l'établissement, en 407 av. J.-C., du culte rhodien d'*'Αθάνα Πολιὰς καὶ Ζεὺς Πολιεύς*, cf. Chron., p. 403, not. 8), et qu'elles sont d'un caractère purement officiel, tandis que les dédicaces privées continuent à s'adresser à *'Αθάνα Λινδία* seule (v. les exemples chez van Gelder, l. c.; cf. Chron., p. 403). Van Gelder se sert avec raison (p. 315) de l'expression que la réunion avec Zeus n'était que „äußerlich und aufgezwungen".

C'est un fait digne d'attention que dans les inscriptions lindiennes la déesse n'est jamais appelée *Πολιάς*, mais qu'elle porte toujours, dans la ville même de Lindos, le nom de *Λινδία*. La formule *'Αθάναι Πολιάδι καὶ Διὶ Πολιεῖ*, qui apparaît, au commencement de la chronique du temple, dans quelques-unes des dédicaces mythiques, est, par conséquent, à regarder comme pure fiction (v. Chron., p. 403). On ne peut rien conclure, à cet égard, d'un graffito métrique isolé qui se lit sur un fragment de vase (n° 2838): dans ce cas, la formule *'Αθαναίαι Πολιούχωι* a été choisie parce qu'elle donne une belle fin d'hexamètre, connue aussi par ailleurs; la forme métrique fait voir que l'auteur du graffito en question avait de la lecture. Dans les autres inscriptions incisées sur les vases dédiés à la déesse se lit constamment soit la formule ordinaire *Αθαναιαι Λινδιαι*, soit *Αθαναιαι*. Cette forme briève s'explique parfaitement par la nature des petits graffiti; on s'est même souvent contenté de graver deux lettres: *Αθ*.

Combien était intime la liaison des deux parties composant le nom de la déesse, se voit p. e. dans le titre d'une association religieuse: *'Αθαναϊσταὶ Λινδιασταί* (IG XII 1, n° 161, 4). Que la seconde partie ait été en réalité l'élément principal, de haute ancienneté, et que la première exprime l'identification relativement plus récente avec la déesse grecque communément connue, voilà une conclusion tirée par plusieurs savants après Dittenberger (l. c.). Van Gelder (p. 313 sq.) s'exprime là-dessus dans les termes suivants, sans doute justes: Lindos a désigné originairement le haut rocher isolé où était vénérée, depuis les temps primitifs, une déesse qui prit d'après la localité la dénomination de Lindia.

Ce sont les Doriens immigrés après l'époque mycénienne qui ont identifié cette déesse à leur propre Athana (v. Image, p. 10), et pendant les temps historiques, cette assimilation a gagné de plus en plus en force. La comparaison continuelle avec Athènes a contribué beaucoup à ce résultat. Elle a eu pour conséquence soit une émulation évidente (v. Chron., p. 457; Image, p. 34), soit l'introduction continuée de temps en temps d'éléments qui tiraient leur origine d'Athènes, et qui sautent

aux yeux surtout à partir de la fin du 5e siècle: signalons spécialement la construction des propylées et de la stoa avoisinante (cf. Bull. de l'acad. 1905, p. 33; Image, p. 36), la forme de l'image de temple récente, influencée[1], à mon avis, de la statue athénienne de Pheidias (v. Image, p. 40), et posant, comme celle-ci, la main gauche sur le bord du bouclier placé à terre (v. Image, p. 42, fig. 9; cf. p. 44 sq.), la dédicace d'une statuette de Niké en or (v. Chron., p. 398 et 451), etc. Mais l'émulation elle-même remonte plus haut et se fait voir p. e. dans la forme qu'a pris le récit de l'établissement du sanctuaire lindien chez Pindare (Ol. VII), qui a suivi sans doute les indications des Ératides rhodiens.

Il ressort des observations exposées jusqu'ici que la forme sous laquelle l'Athana Lindia des temps historiques nous est connue, est issue d'une ancienne divinité locale de l'époque mycénienne, identifiée, par les Doriens immigrés, à l'Athéna grecque. L'hellénisation continuée dans le courant des années l'a rapprochée surtout de l'Athéna vénérée à Athènes. L'ancien nom local de la déesse (comparable à *Ἀθηναία*, dérivé d'*Ἀθῆναι*, qui ne représente à son tour que le pluriel du nom *Ἀθήνη*) se réduisait à un surnom, qui maintenait pourtant toujours sa place dans la dénomination de la déesse.

Dans un mémoire particulier (Die Anfänge der Göttin Athene, dans Det kgl. danske Videnskabernes Selskabs Meddelelser, IV, fasc. 7, Copenhague 1921), M. M. P. Nilsson a essayé de démontrer que dans l'Athéna grecque il faut voir la continuation de la déesse vénérée dans les palais des rois du temps mycénien comme patronne de la famille royale. De cette qualité dérivent ses rapports intimes avec plusieurs des héros mentionnés dans l'épopée homérique. Aux hommes elle apparaissait souvent sous la forme d'un oiseau (E 778, H 58, *α* 319, *γ* 371, *χ* 239), mais son apparition n'est pas liée à une espèce définie d'oiseau.

Que savons-nous de la déesse mycénienne dont Athana Lindia a recueilli l'héritage? Dans un mémoire précédent (Image, p. 7 sq.), j'ai réuni les survivances mycéniennes qu'on trouve conservées dans le culte des temps historiques: le sanctuaire était de prime abord un bosquet sacré sur le sommet du rocher isolé (*ἄλσος ἐν ἀκροπόλι*: Pindare; cf. Chron., p. 430), l'objet de culte un poteau informe en bois, on n'offrait que des sacrifices, qui n'étaient pas brûlés (*ἄπυρα ἱερά*). Sur l'acropole nous n'avons pas trouvé de débris d'un palais mycénien, pas même de vestiges dénotant que le rocher aurait été habité à cette époque. Il paraît donc évident que la déesse qui y possédait un culte n'a pas eu le même caractère que celle dont dérive, selon Nilsson, l'Athéna grecque et homérique. On ne peut cependant pas douter de sa nature:

[1] L'équipement de l'image archaïque paraîtrait, au contraire, plutôt influencé d'Argos (v. Image, p. 36).

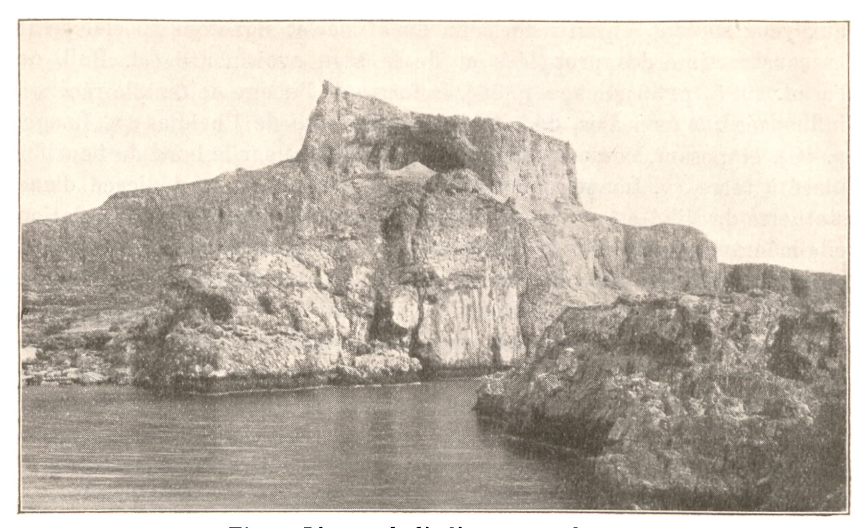


Fig. 1. L'acropole lindienne, vue du sud.

il s'agit évidemment d'une forme locale de la grande déesse mycénienne qui réside sur les montagnes, et qui nous est connue par les monuments figurés. Il suffit d'alléguer le sceau trouvé à Knossos: la déesse y apparaît debout sur un pic de montagne, flanquée par deux lions et adorée par un homme qui porte une main au front selon la coutume des adorants (BSA VII, p. 29, fig. 9; Dussaud, Civil. préhellén., 2e éd., p. 328, fig. 238; Evans, Palace of Minos, II, p. 809, fig. 528). Cette identification est confirmée par les circonstances locales: le culte d'Athana Lindia ne se rattache pas à un endroit accidentel situé sur la surface de l'acropole, mais depuis les temps préhistoriques il restait localisé sur le point le plus élevé du rocher, endroit d'un caractère tellement imposant qu'on comprend bien qu'il a dû influer sur l'imagination de l'homme primitif (v. fig. 1).

Cette déesse mycénienne est un proche parent de la grande mère de l'Asie Mineure. En plusieurs endroits de la Grèce, son culte a été continué par celui d'Artémis, signalée quelquefois par un surnom particulier, ou par le culte d'autres déesses. A la différence de l'Athéna grecque, la déïté mycénienne, comme les déesses grecques qui lui ont succédé, était intimement liée à la nature, soit aux plantes, soit aux animaux, et à la vie sexuelle des femmes.

Le mobilier votif riche et varié découvert à Lindos remonte en grande partie au commencement des temps historiques. Plus qu'ailleurs, on peut soulever ici avec profit la question, si dans ces dons votifs se reflètent certaines phases du caractère de la divinité à laquelle ils ont

été dédiés. Je dois me borner à signaler certains points principaux; pour tous les détails, les questions de date, etc., il faut renvoyer à la prochaine publication des matériaux. Je fais également abstraction des objets d'un caractère cultuel pour ainsi dire général (c'est-à-dire commun à divers cultes), en signalant seulement ceux qui sont d'un caractère plus nettement défini. Je ne mentionne p. e. pas les innombrables vases à boire, soit de grandeur ordinaire, soit en miniature, qui témoignent du rôle prépondérant qu'ont joué dans le culte journalier les offrandes de boisson, ni la quantité de lampes attestant sans doute l'existence de fêtes nocturnes (παννυχίδες) semblables à celles qui se rattachaient à divers sanctuaires anciens, ni d'autres objets de nature analogue.



Fig. 2. Zeus.

Nous commençons par la période la plus récente qui ait fourni des objets votifs en quantité abondante, c'est-à-dire par la période hellénistique. Les dons votifs ont pris alors un caractère assez monotone: les statuettes en terre cuite prédominent à l'exclusion de presque tout autre genre d'ex-voto. L'hellénisation de la déesse lindienne est presque accomplie. Parmi les terres cuites figurent même beaucoup de statuettes de Zeus (v. fig. 2), attestant qu'aux débuts de l'hellénisme la tendance à douer le sanctuaire de plus d'autorité par l'admission du roi des dieux a été plus effective que ne font croire les inscriptions votives au nom de Zeus, qui sont d'un caractère plus ou moins officiel. Car on ne peut douter que dans la dédicace des terres cuites il faut voir un témoignage du culte populaire. Il faut surtout remarquer que les statuettes hellénistiques en question sont toutes de travail local, à la différence de la plupart de celles qui datent de temps plus anciens.

Mais même à cette époque tardive les ex-voto en terre cuite présentent divers traits attestant que la déesse lindienne a possédé, dans la croyance populaire, un autre caractère que l'Athéna grecque. La plupart des statuettes représentent des adorantes. Beaucoup d'entre elles sont pourvues d'attributs dans lesquels il faut voir des objets qui ont servi aux cérémonies cultuelles. Citons p. e. les femmes portant une œnochoé (souvent encore une phiale) ou une hydrie. Ces ustensiles appartiennent à tous les cultes. Mais d'autres sont d'un genre plus particulier. J'en cite d'abord certains appareils singuliers, portés sur la

tête de jeunes filles (Image, p. 46 et 51; v. fig. 3). Ils ont fourni l'objet d'une étude approfondie par M. L. Deubner (Jahrb. d. arch. Inst. 1925, p. 210—223), qui me paraît avoir démontré d'une manière décisive qu'il faut y voir une forme spécialement développée d'un ancien type de panier à offrandes, qui apparaît surtout dans les représentations figurées des cérémonies de noce, généralement attachées au culte d'Artémis. Rappelons que les hydrophores s'expliquent naturellement d'une manière pareille: on connaît le rôle que jouait dans l'antiquité grecque le bain nuptial. Tel est aussi le cas pour les porteuses de torche (v. fig. 4). Beaucoup de témoignages nous font savoir que la torche était intimement liée aux cérémonies du soir des noces: la force la plus probante revient peut-être au terme négatif *ἀδᾳδούχητοι γάμοι*, passé en proverbe pour désigner les amours illégitimes (Apion chez Eustathios, Z 24). Les torches nuptiales (*δᾷδες νυμφικαί*) étaient portées soit par les mères des nouveaux mariés (Schol. Apoll. Rhod. 4, 808), soit par d'autres femmes prenant part aux cérémonies de noce, qu'on voit souvent représentées dans les peintures de vases. Quelques femmes portent un petit cochon, la seule victime qui figure dans cette série (v. fig. 5). Elle ne peut pas se rapporter à des sacrifices faits dans le sanctuaire (qui n'acceptait que les *ἄπυρα ἱερά*), mais très bien à ceux qu'on faisait dans la maison nuptiale; nous savons que tant les peuples italiques (v. Varro, De re rust. 2, 4, 9), que les Grecs ont eu la coutume d'immoler un porc aux fêtes de noces (pour les Grecs, v. le passage curieux chez Dio Prus., ed. Arnim, I, or. 7, 72 et 76). Ce n'est guère l'effet du hasard si une seule formule suffit ainsi pour expliquer toute la série de ces attributs particuliers: les figurines en question ont dû être dédiées à l'occasion des fêtes de noces, qui ont eu, par conséquent, un rapport spécial au culte d'Athana Lindia. D'autres

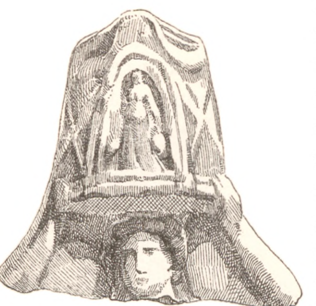


Fig. 3. Porteuse d'offrandes.



Fig. 4. Porteuse de torche.

figurines contemporaines représentent une femme avec un ou deux enfants (v. fig. 6): ce sont des mères qui se placent, avec leurs petits, sous la protection de la déesse. Nous avons trouvé encore des figurines représentant les petits enfants seuls; parmi celles-ci il faut signaler l'image typique du bébé, couché nu et gigotant dans son berceau. Les événements les plus importants de la vie féminine, mariage et accouchement, ont donc été soumis à la protection d'Athana Lindia, comme ils sont par ailleurs placés sous celle de Héra, d'Artémis, d'Eileithyia ou d'autres.



Fig. 5.
Porteuse de cochon.



Fig. 6.
Porteuse d'enfant.

Les terres cuites que nous venons de mentionner proviennent toutes d'un dépôt qu'on peut dater du 3e siècle av. J.-C. Un autre dépôt de dons votifs, plus grand et plus ancien, comprenant la période d'environ 525 à 407 av. J.-C., contenait également beaucoup de terres cuites. Elles sont pour la plus grande partie d'origine étrangère et d'un caractère pour ainsi dire plus abstrait. Comme documents du culte local elles ne possèdent pas, par conséquent, la même valeur que celles dont je viens de parler. Il me semble cependant digne d'attention, que parmi ces terres cuites d'une époque plus ancienne, nous retrouvons les mères avec un ou deux enfants, les petits garçons assis par terre (les petites filles brillent, au contraire, par leur absence; dans l'antiquité, comme à présent, les mères désiraient surtout avoir un garçon!), les poupées que les jeunes filles sacrifiaient à la divinité avant le mariage, etc. — bref, des figurines qu'il faut interpréter naturellement de la même manière que celles dont j'ai déjà parlé.

Le même dépôt a fourni beaucoup de figurines d'animaux (qui faisaient défaut dans le dépôt plus récent). Parmi celles-ci trois espèces sont représentées par un nombre prépondérant d'exemplaires: cochons (v. fig. 7), pigeons, tortues. Pour les cochons, je renvoie aux observations déjà ex-

posées. Et les tortues et les pigeons sont connus par ailleurs comme liés au culte d'Aphrodité. Au contraire, ils ne figurent jamais ailleurs dans le culte d'Athéna: leur ample représentation dans le dépôt d'ex-voto dénote, par conséquent, que la déesse lindienne a été, à l'époque du dépôt, d'un caractère différant de l'Athéna ordinaire. Parmi les espèces d'animaux plus rarement représentées dans le même dépôt, il n'y a lieu de mentionner que quelques figurines de lions (v. fig. 8). Si nous ne possédions que le dépôt du 5ᵉ siècle, on pourrait attribuer au hasard la présence du petit nombre de figurines de lions. Mais la trouvaille dont nous allons parler rend plus naturelle une autre explication: il faut y voir, je crois, les restes dépérissants d'une ancienne catégorie de dons votifs.

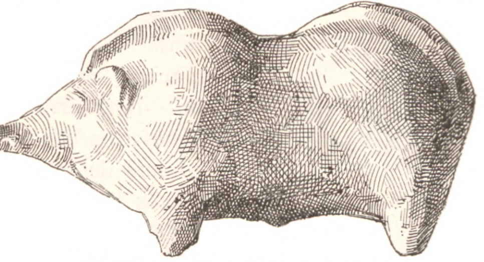


Fig. 7. Cochon de terre cuite.

En effet, nous avons fait une autre grande trouvaille d'objets votifs, datant d'une période plus ancienne, dont la limite inférieure peut être fixée au milieu du 6ᵉ siècle, tandis que la limite supérieure ne se laisse pas définir précisément: ce groupe, dont la partie principale provient d'anciennes couches de remblais, situées près du temple, c'est-à-dire près du point le plus élevé du rocher, ne comprend cependant guère d'objets antérieurs aux 8ᵉ—9ᵉ siècles, et les ex-voto dont il sera question appartiennent en général au 7ᵉ siècle et au commencement du 6ᵉ. Les terres cuites n'ont pas encore acquis la position prédominante qu'elles occupent dans les trouvailles plus récentes; parmi les représentations figurées, les statuettes en pierre calcaire, de travail chypriote, sont au contraire prédominantes. Il va sans dire qu'on ne peut qu'avec prudence se servir de ces objets pour illustrer le culte du lieu de trouvaille. Mais d'autre part, certains faits indiscutables doivent assurément être regardés à ce point de vue. Sans compter les fragments indéterminables, nous avons trouvé environ 700 figurines en calcaire, dont la plupart représentent



Fig. 8. Lion de terre cuite.

des adorants. Parmi le nombre indiqué, il y en a env. 150 lions (v. fig. 9) et 90 faucons (v. fig. 10), c'est-à-dire plus d'un tiers du nombre total. Cette proportion contraste singulièrement avec celle qu'on observe dans le pays natal des figurines (Chypre), où les figurines de lions sont très rares et les faucons font complètement défaut, à ce que je sache. Il faut conclure que ces figurines ont été fabriquées expressément pour Lindos, ou, du moins, qu'elles ont été importées là parce que les Lindiens les voulaient et les regardaient comme appropriées à servir d'ex-voto à leur déesse. Il va sans dire qu'on ne peut pas y voir des représentations de victimes (nous n'avons trouvé que trois figurines d'animaux en calcaire qu'il serait possible à priori d'interpréter dans ce sens): les espèces en question ont dû, par conséquent, avoir d'autres rapports avec la déesse lindienne. On n'hésitera pas à voir exprimer, dans la dédicace des figurines susdites, une idée très ancienne: dans les croyances populaires, Athana Lindia a dû conserver, aux débuts de l'archaïsme, son caractère de πότνια θηρῶν, transmis de la déesse mycénienne. Parmi les ex-voto archaïques se trouvent encore, en nombre moins considérable, de petites figurines d'animaux de faïence égyptienne. Les espèces particulières à l'Égypte (ibis, hippopotames, singes, etc.), communes dans le pays natal des faïences, font presque complètement défaut. Les faucons sont au contraire communs, ensuite les chats, qui remplacent peut-être les figurines de lions; en tout cas, à l'époque archaïque, le chat n'avait pas encore été introduit comme animal domestique chez les Grecs. Le choix d'animaux en faïence dédiés à Athana Lindia n'est donc pas non plus purement fortuit.



Fig. 9. Lion de pierre calcaire.



Fig. 10. Faucon de pierre calcaire.

Les figurines en pierre calcaire semblent représenter le faucon cresserellette (tinnunculus Naumanni, v. Naumann, Naturgeschichte der Vögel Mitteleuropas, V, p. 122 sq., pl. 21), qui niche dans les falaises de l'acropole lindienne. J'en ai souvent admiré, du haut du rocher, les couleurs vives et le vol gracieux. Ordinairement, les figurines en calcaire ne sont pas peintes, mais tel est le cas, exceptionnellement, pour un des faucons (n° 1843), dont la peinture répond bien au plumage tacheté de la femelle de l'espèce susdite. Je suppose qu'à Lindos le faucon a été consacré à Athana Lindia, d'une manière qu'on peut comparer au rôle que jouait la chouette à Athènes. — Il y a lieu de rappeler, dans cet ordre d'idées, que le symbole monétaire de Lindos est une tête de lion, celui d'Ialysos une tête d'oiseau de proie (cf. Chron., p. 438), bien qu'il faille avouer que la force probante de ces symboles très répandus n'est pas très grande.



Fig. 11. Porteur de bouc en pierre calcaire.

Que la déesse lindienne ait dû avoir également des rapports avec les animaux domestiques, se fait voir d'une autre manière dans la même trouvaille. Parmi les figurines en pierre calcaire, il y a beaucoup de représentations d'hommes portant une bête de troupeau de la même façon que les statues et statuettes grecques archaïques bien connues. Le plus souvent le corps de l'animal pose sur la nuque du porteur, qui en maintient les pattes devant sa poitrine (v. fig. 11). La bête est soit un bouc, soit un bélier. Pour deux raisons, il est peu probable d'expliquer les statuettes en question comme des représentations de porteurs de victimes, 1° parce que les sacrifices à feu n'étaient pas acceptés dans le sanctuaire, et 2° parce que selon une coutume ancienne, maintenue en vigueur jusque dans l'époque de l'empire romain, tout ce qui provenait de la chèvre était exclu du sanctuaire. Il était même défendu aux personnages chaussés de souliers de chevreau d'y entrer; après avoir mangé de la viande de chèvre, on n'était admis qu'au bout de trois jours. Parmi les ossements d'animaux découverts dans les couches archaïques, et que je tiens pour les débris des banquets qui jouaient un grand rôle dans le culte, les os de chèvres manquent complètement: les espèces représentées sont le bœuf, le mouton, le lièvre et le daim.

Il n'y a pas lieu de parcourir ici les autres catégories de dons votifs archaïques. Mentionnons seulement que beaucoup d'entre eux se rapportent soit aux ouvrages, soit à la parure des femmes. Il faut rapporter à ce dernier groupe aussi les fibules extraordinairement nombreuses, que j'ai déjà traitées, dans une monographie particulière, au point de vue du développement et de l'histoire des types variés.

Finissons par accentuer brièvement que les dons votifs contribuent essentiellement à l'éclaircissement du caractère de la déesse lindienne. Depuis le commencement de l'archaïsme jusqu'à l'époque hellénistique, ils présentent des traits qui font voir que la déesse à différé essentiellement de l'Athéna grecque ordinaire. Ils se joignent aux autres documents qui permettent de conclure qu'Athana Lindia tire son origine de la grande déesse de la nature, résidant sur les montagnes, que vénérait la population mycénienne.[1]

[1] Nous ne sommes pas à même d'examiner avec profit la tradition localisée selon Strabon (p. 472) dans le démos lindien des *Βράσιοι*, et d'après laquelle les Korybantes (quels qu'ils aient été) passaient pour les fils d'Athéna et de Hélios. Van Gelder (p. 341 sq.) croyait cette tradition d'origine préhellénique; cf. Chron., p. 360, not. 4.

[Die vorstehenden Abb. 2—11 sind dem im Verlag Walter de Gruyter & Co. bald erscheinenden Werke des Verf. über die Ausgrabungen in Lindos (s. oben S. 154) entnommen; Abb. 1 ist nach einer Aufnahme der dänischen Rhodos-Expedition ausgeführt.]

DER RITUS DES TÖTENS BEI DEN NORDISCHEN VÖLKERN

VON *ERNST KLEIN* IN STOCKHOLM

Unter dem Ritus des Tötens verstehe ich diejenigen traditionellen Maßnahmen bei dem Töten eines Tieres oder eines Menschen, welche vom Standpunkte eines modernen, gebildeten Europäers keine objektive Wirkung haben und deren Zwecke, vom selbigen Standpunkte gesehen, entweder gar nicht oder nicht in dieser Weise erreichbar sind.[1]

Die Zwecke des Ritus sind teils dieselben wie die der Tötung selbst. Die Tötung kann geschehen, um das Fleisch, die Haut usw. des getöteten Tieres zu gewinnen. Manche rituelle Maßnahmen geschehen, um diese Gewinnung zu fördern. So z. B. werden bei den nordischen Völkern Haustiere meistens bei zunehmendem Monde geschlachtet, damit das Fleisch reichlich und weich werde. Bekanntlich wächst alles bei zunehmendem Monde und nimmt bei abnehmendem Monde ab. Eine möglichst vollständige Abblutung sowie das rasche Herbeiführen des Todes ist beim Schlachten wichtig, teils um das Tier nicht unnötig zu quälen, teils um eine möglichst gute Qualität des Fleisches zu erhalten. Zu diesem Zwecke werden nicht nur die geeigneten Werkzeuge und die richtige Art des Vorgehens gewählt, sondern auch eine Menge ritueller Maßnahmen vorgenommen. Die Mehrzahl dieser sind darauf berechnet, schädlichen Einflüssen magischer Art entgegenzuwirken. Eine typische, magische Schädigung beim Töten geht nämlich darauf aus, das Eintreten des Todes zu verhindern oder doch aufzuhalten. Zwei Künste sind in dieser Hinsicht bei magisch kundigen Leuten seit alters her gang und gäbe gewesen: das „Täuben" *(dövandet)* der Waffe und das „Aufdämmen" *(stämmandet)* des Blutes.

---

[1] Ich verweise für eine allgemeine Orientierung über das volkskundliche Material in bezug auf Schlachten auf meinen Aufsatz „Svenska slaktriter" in *Etnologiska studier,* tillägnade N. E. Hammarstedt, Stockholm 1921, und vor allem Nils Lid *Norske slakteskikkar* I, Kristiania 1924. Eine Vorstudie zu dem hier vorliegenden Vortrag ist meine Arbeit „Rackargöra" in *Nordiskt Folkminne,* Studier tillägnade C. W. von Sydow, Stockholm 1928.

Beiderlei Künste können auch zum Guten gebraucht werden, z. B. wenn es sich darum handelt, einen Feind unschädlich zu machen oder einem Verwundeten zu helfen. Beim Schlachten sind beide Arten von seiten neidischer, böswilliger oder auch unfreiwillig unglückswirkender Menschen zu befürchten. Der allgemeine Brauch, Fremde sowie menstruierende und gravide Frauen beim Schlachten fernzuhalten, entspricht (nicht selten noch bewußt) dem Wunsche, solche Schädigung zu vermeiden.[1] Auch ist es gewöhnlich, das Schlachtmesser gut aufzuheben, wenigstens eine Zeitlang vor dem Gebrauch eingehüllt zu halten und nicht zu anderen Zwecken zu gebrauchen. Oft wird der tötende Stich erst gemacht, nachdem der Schlächter ein Kreuz über das Tier geschlagen oder den schützenden Namen des Heilands ausgesprochen hat. Geht es doch nicht gut, will z. B. das Blut nicht laufen, ist es ein Zeichen, daß magische Einflüsse wirksam sind. Um das „getäubte" Messer wieder brauchbar zu machen, weiß der Kundige es in den Erdboden oder in die Schlachtbank zu stecken, es unter den linken Absatz zu ziehen usw. — alles „reinigende" Maßnahmen einer Art, die auch sonst zum Entfernen schädlicher Kräfte dient.[2]

Außerordentlich gewöhnlich ist im Norden, wenigstens in Wald- und Gebirgsgegenden, der Glaube, daß die Jagdflinte einem absichtlich oder unabsichtlich magisch verdorben worden ist, so daß sie nicht mehr töten kann. Es ist dabei durchaus nichts an der Flinte beschädigt, es ist eben „kein Tod" in ihr, wenn auch der Schuß noch so gut geladen, gezielt und abgefeuert wird. Es zeigt sich demnach, daß es bei der Flinte sowohl wie bei dem Schlachtmesser sich um eine spezifische todbringende Eigenschaft handelt, welche magischen Einflüssen unterliegen kann und selbst gewissermaßen „geistiger" Art ist. In verstärktem Maße zeigen diese Eigenschaft gewisse Waffen der nordischen Sage, welche nicht nur unfehlbar töten, sondern oft töten müssen, wenn sie geblößt

---

[1] Lid. op. cit. (97, 107, 108)—120. Auch K. Rob. V. Wikman *Nordgermansk folktro om könen*. Skrifter utg. av Svenska Litteratursällskapet i Finland CXXXV. Helsingfors 1917.

[2] Diese und ähnliche Vorstellungen sind sehr häufig. Große Mengen von Belegen finden sich in den volkskundlichen Archiven, u. a. demjenigen des Nordischen Museums, Stockholm, sowie in der Literatur, vor allem in den reichen Schätzen, die in Dänemark durch E. Tang Kristensen in *Det jydske Almueliv*, in Schweden durch C. G. Hyltén-Cavallius in *Wärend och Wirdarne* gesammelt sind. Die ungedruckte, von der schwedischen Akademie der Geschichte und Altertümer (Vitterhets-historie- och antikvitetsakademien) aufbewahrte Sammlung L. Fr. Rääfs enthält ebenfalls eine große Menge solchen Stoffes. Gesammelt sind die typischen Belege in meinem obenerwähnten Aufsatze *Svenska slaktriter*, auf welchen ich auch für die auf den nächsten Seiten angeführten Tatsachen hinweise, da es zwecklos wäre, hier jede einzelne durch Zitate zu belegen.

werden, und die im voraus den Tod verkünden, indem sie von selbst an der Wand klingen. Um diese tödliche Kraft wiederherzustellen, werden manche Künste gebraucht. Am gewöhnlichsten ist, bei der Flinte eine Schlange durch den Lauf zu treiben, welche dann den bösen Zauber aufnimmt, so wie die Erde es bei dem verdorbenen Messer tut. Man muß eben dem Zauber einen stärkeren Gegenzauber entgegensetzen. Diesen Sinn haben also viele Riten, welche zum Zwecke des Tötens ausgeübt werden.

Die Zwecke der Riten sind aber oft ganz andere als diejenigen, welche die technischen Maßnahmen beim Töten bewirken wollen. Während letztere auf den Tod und die darauffolgende Verwendung des Tieres Bezug nehmen, gehen manche Riten darauf aus, die Wirkungen des Tötens nach anderen Richtungen hin zu beschränken.

Erstens mag das Töten eines Tieres nicht ohne besondere Maßnahmen auf das Tier allein beschränkt bleiben. Das „Loslassen“ der Kräfte, die den Tod herbeiführen, und deren Art schon bei den Riten, die sich auf die Waffe beziehen, angedeutet worden sind, greift leicht auch auf die anderen Tiere derselben Art und besonders diejenigen in derselben Herde über, wenn man nicht vorsorgt. Erstens kann dieses, einem sehr primitiven und verbreiteten Glauben nach, dadurch geschehen, daß die Gewalt, welche einem Individuum angetan wird, durch Verwechslung des einzelnen mit dem allgemeinen („der Wolf“ = „alle Wölfe“) die persönlich gedachte Allgemeinheit der betreffenden Tierart trifft und sozusagen seinen Zorn erweckt. Ganz so, wie sich der indianische Jäger oder der giljakische Bärentöter dem getöteten Wild gegenüber entschuldigt, damit er nicht für seine Tat bestraft werde, sagt der schwedische Schlächter vor der Tötung dem Tiere deutlich: „Dieses geschieht um der Nahrung willen, nicht aus Haß.“ Möglicherweise entstammt auch das Verbot, das sterbende Tier ausdrücklich zu bemitleiden, der Angst, die Aufmerksamkeit der lebenden Tiere zu erwecken.

Zweitens gibt es Zusammenhänge zwischen dem zu tötenden Tiere und den anderen noch lebenden, die entweder zu bewahren oder ausdrücklich aufzulösen sind. Der Platz im Stall, der durch das Wegführen eines Tieres leer wird, soll nicht leerstehen; man muß etwas hineinwerfen, einen alten Besen oder sonst etwas; sonst verliert man sein „Glück“ mit dem übrigen Vieh der betreffenden Art. Stärker wird derselbe Gedanke dadurch ausgedrückt, daß man die Füße des geschlachteten Kalbes oder die Zitzen und Füße der Sau im Stalle vergräbt. Gewisse, heute nur zum Spaß betriebene Riten gehören unzweifelhaft zu dieser Gruppe, so das Werfen der Brustknorpel (Processus thyroideus) vom Kalb an die Stallwand, wo er hängen bleiben soll. Die ver-

schiedenen Tabus, welche auf verschiedenen Teilen des geschlachteten Haustieres lasten, scheinen zum größten Teile denselben Grund zu haben. Es sind oft Teile, die als Träger der Lebenskraft des Tieres für die Erhaltung des Stammes nötig sind und die daher in den Stall oder in die Erde gehören, wo sie weiter wirken können. Ihre Verzehrung wäre eine Aneignung seitens des Menschen von Kräften, die ihm nicht gehören und die ihm öfters auch sehr schlecht bekommen würden; es ist ja eine allgemein bekannte Tatsache des Volksglaubens, daß gerade das Verzehren von Blut, Herz, Leber usw. gewisser Tiere die eigentlichste Art dieses Tieres auf den Essenden überführt. Da nun bezüglich der „eßbaren" Haustiere die Tabus nur gewisse Teile des Herzens[1], die Milz, gewisse Knochen usw. berühren (Spuren eines Blutverbotes sind jedoch noch immer vorhanden), scheint es, daß man bei diesen Tieren, die nicht zu verzehrenden, bzw. die zu bewahrenden Kräfte und Eigenschaften gerade in diesen verbotenen Teilen lokalisiert hat. Es würde jedoch zu weit führen, diese Ansicht hier näher zu diskutieren.

Sie führt uns aber hinüber zu einem dritten Komplex von Tötungsriten, wo es auch gilt, die Tötung in einer für die Umwelt unschädlichen Weise auszuführen, und wo dieser Zweck umsomehr hervortritt, als es sich um besonders „gefährliche" Wesen, nicht nur um einzelne Teile handelt.

Die Tötung kann als Teilhandlung einer Kombination von Maßnahmen hervortreten, welche die totale Vertilgung eines Lebewesens bezweckt. Ganz allein, ohne rituelle Beitaten, geschieht eine solche Vertilgungstötung bei magisch unschädlichen oder wenig schädlichen Wesen, z. B. Ungeziefer (im Einzelfalle), Ratten, Füchse usw. Sogar Menschen können sans cérémonie abgetan werden, wenn sie von magisch neutraler Art sind. (Es gibt in den nordischen Sagen zwar Spuren von magischen Methoden, durch welche der Feind dem Tode geweiht wurde, aber dieser Ritus hat mehr den Charakter einer Verzauberung, d. h. eines Tötens mit magischen Mitteln, als eine das Töten begleitende Magie.)

Ganz anders stellt sich die Vertilgung von gewissen Tieren, deren Sonderart schon dadurch markiert ist, daß sie mit einem Speisetabu belegt sind und somit nie als Nahrung verwertet werden können. Von Haustieren gilt das im Norden, wie auf dem germanischen Gebiete überhaupt, Hunden, Katzen und Pferden, zuweilen auch neugeborenen Kälbern und Zicken; von wilden Tieren mancherorts Hasen, überall u. a. Wölfen (dagegen nicht Bären). Vielfach ist dieses Tabu noch immer gültig; was Hunde und Katzen betrifft, ist es nie angefochten worden,

[1] Über diese „Herzohren" hat N. Lid eine spezielle Untersuchung angestellt: *Ullins øyra,* in Heiderskrift til M. Haegstad, 1925.

wogegen man schon einige Jahrhunderte das Essen von Pferdefleisch aus utilistischen Gründen propagiert hat — jedoch bis jetzt ohne vollständigen Erfolg.

Um die Ursache der Sonderstellung bei Hunden (Wölfen), Katzen Pferden zu verstehen (wir wollen uns hier nur mit diesen beschäftigen, weil sie in dieser Beziehung die Hauptrolle spielen), muß man sich die Rolle klarmachen, welche sie im Volksglauben der nordischen Völker einnehmen.

Der Hund ist bekanntlich der intimste Symbiote des Menschen und wird vielfach mit Liebe und Achtung betrachtet. Man schreibt ihm moralisch nur die besten Eigenschaften zu: „treu wie ein Hund", „ergeben wie ein Hund", „wachsam wie ein Hund". Es ist denn befremdend, daß im ganzen germanischen Volkskreis und weit über ihre Grenzen „Hund" ein schlimmer Schimpfname ist, „Hündin" und „Sohn einer Hündin" noch ärger! Zwei Kulturstufen spiegeln sich in diesem Gegensatze ab. Die jüngere urteilt rational-utilistisch und moralisch-gerecht. Die ältere sieht am Hunde nicht den Freund und Hauswächter, sondern das unheimliche, nächtlich umherstreifende Tier, das schamlose, diebische und zugleich intelligente Wesen. Besonders diese Eigenschaften: Klugheit, nächtliches Wachen, sexuelle Schamlosigkeit und Diebischkeit sind die, welche den Hund in der älteren Volksauffassung kennzeichnen.

Mit der Nächtlichkeit, dem plötzlichen Bellen und Knurren draußen im Dunkeln, wo der Mensch nichts sieht und nur Böses ahnt, hängt die Auffassung zusammen, daß der Hund geistersichtig ist.[1] Wer sich Hundetränen in die Augen streicht, kann das Verborgene sehen. Auch weiß der Hund anzugeben, wenn der Tod dem Hofe naht und erkennt auch besser als die Menschen dämonische Eigenschaften bei anderen Wesen. Man soll sich vor demjenigen hüten, welchen die Hunde nicht leiden mögen.

Der Hund sieht nicht nur das „Böse", sondern ist oft selbst Vertreter unheimlicher Mächte. Ganz richtig und auch für die nordische Volksauffassung maßgebend charakterisiert ihn Strackerjan als die beliebteste Gestalt, welche die Teufel, die Verdammten, Wiedergänger annehmen. Auch Diebe verwandeln sich in Hunde. Mit allem magisch Wirksamen und Gefährlichen hat der Hund es gemeinsam, daß man ihn nie als Geschenk annehmen oder sonst irgendwie unentgeltlich sich aneignen darf. Man muß für junge Hunde immer etwas geben, ebenso

---

[1] Der nordische Volksglaube in bezug auf den Hund ist gut zusammengefaßt in Paul Heurgren *Husdjuren i nordisk folktro*, Örebro 1925, S. 72—76, wo die meisten hier angeführten Tatsachen belegt sind. Anderes findet sich in H. F. Feilberg *Ordbog over jydske Almuesmaal,* s. v. Hund.

wie man einem Toten (z. B. einer gestrandeten Leiche) oder dem Kirchhof selbst nichts nehmen darf, ohne formell etwas als Gegengabe zu leisten. Je älter der Hund wird, um so stärker wächst seine Gefährlichkeit, ein Verhältnis, das wir auch bei anderen Unholden bemerken, z. B. bei Hexen und Katzen. Lebt er über acht Jahre, nimmt er jährlich ein oder zwei Jahre vom Leben seines Herrn. Man darf ihn also durchaus nicht zulange leben lassen, zumal da es außerdem gefährlich ist, wenn er dann von selbst stirbt.

Für die Einschätzung des Hundes sehr bezeichnend ist, daß die mittelalterlichen Landschaftsgesetze Schwedens, die in dieser Beziehung auf alt-einheimische Tradition bauen, unter den „nicht zu nennenden Wörtern", d. h. den sträflichen Schimpfnamen, keine andere Tiernamen rechnen als die, welche sich auf Hund und Wolf beziehen. Es handelt sich hier immer um die sexuelle Schlechtigkeit der Hündin: „Hurenhündin", „Sohn einer Hündin" sind solche Schimpfwörter, die zu den schlimmsten gehören und in einer Klasse mit dem Vorwerfen der Zauberei, des Diebstahls und der unnatürlichen Unzucht stehen.[1]

Die Katze kann sich auch keiner besseren Achtung im nordischen Volksglauben erfreuen. Auch hier sind es unzweifelhaft ihre Nächtlichkeit und ihre unbeschränkte Sexualität, welche den Eindruck diktiert haben; dagegen scheint die Katze nicht als Dieb zu gelten, eher als grausamer Mörder. (Es ist vielleicht bezeichnend, daß in den mittelalterlichen Reineke-Fuchs-Darstellungen die Katze oft als Henker funktioniert.)

Die Katze bringt bekanntlich oft Unglück, d. h. sie attrahiert das Böse. Diese Eigenschaft kann auch zum Guten gewendet werden. Wenn man in ein neues Haus einzieht, ist zuerst eine Katze in alle Zimmer zu werfen, damit sie das Böse, das sich dort befinden kann, auf sich sammelt. Andererseits hat man sie nicht auf ein Schiff zu führen, weil sie von außen Böses heranzieht, z. B. Sturm oder widrigen Wind. Sie soll auch nicht auf einen Wagen kommen, vor dem eine trächtige Stute

[1] So enthält z. B noch Magnus Erikssons Stadtgesetz (Radzstufwu B. XXXI : 1) folgende Schimpfwörter schlimmster Art: für Männer Dieb, Mörder, Lügner, Hurensohn, „Mordbrenner", Sklave und *„hundsivioson"*; das letztere bedeutet „Sohn einer Hündin". Für Frauen stehen die Schimpfnamen Hure, Metze, Zauberin, Hexe in der gleichen Klasse. Dieses Gesetz ist sehr jung (zweite Hälfte des 14. Jahrhunderts). Aber schon das ältere Västgötagesetz, schon im zwölften Jahrhundert kodifiziert (Retlösae B. 5) kennt *„bykkiahuælp"* = „Junges einer Hündin" und *„hortutu"*, welches nach Hj. Lindroth (in Festskrift till H. F. Feilberg) „Hurenhündin" bedeutet (cf. steirisch „Zoche" = Hündin und Hure). Die übrigen Beschimpfungen, die in diesem Paragraphen genannt sind, beziehen sich auf Feigheit im Kampf, unfreie Geburt, Zauberei und widernatürliche Unzucht.

gespannt wird, sonst verliert diese das Füllen. Es ist nicht nur unfreiwillig, daß sie Unglück bringt. Wenn man sie haßt, geschieht ein Unglück im Viehstall, „weil sie mit dem Bergtroll Bekanntschaft hat“.[1] Eine im Pferde- oder Viehstall vergrabene Katze hat die Wirkung, daß die Tiere nie mehr dort gedeihen können.

Wenn der anscheinend „natürliche“ Hund zuweilen als Dämon sich entpuppt, gilt dies noch öfter von der Katze. Teufel, Zwerge, Seejungfer, der Hausgeist (Nissen), die „Troll“ im Grabhügel und allerlei Gespuk zeigen sich als Katzen.[2] Aber vor allem ist die Katzengestalt den Hexen und der „Mara“ eigen. Beide sind Frauen dämonischer Natur, die entweder durch eigene oder fremde Schuld in ein intimes Verhältnis zu den bösen Mächten gekommen sind. Die Katze ist, sagt der deutsche Volksglaube, diesen Wesen so innig verwandt, daß sie, wenn sie nur alt genug wird (20 Jahre), sich in eine Hexe verwandelt; wenn hingegen eine Hexe hundert Jahre alt wird, geht sie in Katzengestalt über.[3] Man könnte somit beinahe von einer Identität des Wesens der Hexen und Katzen sprechen, was auch durch deutsche Volksmärchen bestätigt wird, wo eine Katze der Hexe aus dem Munde fährt, wenn sie stirbt — die gewöhnliche Art, die Seele darzustellen. Die oft katzengestaltige „Mara“ ist ein Weib von dämonischer Natur, welche Menschen und Pferde quält. Es ist bemerkenswert, daß diese Katze (wie ihr Bruder, der Werwolf) oft durch eine eigenartige (schon mehrfach im altnordischen Mythus angedeutete) Kreuzung zwischen Mensch und Pferd entsteht. Infolge einer hauptsächlich südskandinavischen Tradition wird nämlich eine Mara (bzw. ein Werwolf) geboren, wenn eine schwangere Frau, um den Geburtswehen zu entgehen, durch die Fötushäute eines Füllens kriecht — also symbolisch eine Pferdegeburt markiert.[4]

Der Wolf war früher den nordischen Bauern fast ebenso bekannt wie Hund und Katze. Immer hatte man ihn in unheimlicher Nähe und mußte darauf gefaßt sein, daß er einem das Kalb oder das Schaf, das fette Ferkel, das Füllen oder gar Frau und Kinder unversehens raubte. Dem Bauern waren beide gleich, der beutesuchende Räuber und der Wolf. Der Mordbrenner und Viehräuber — oft von seiten der Skalden

---

[1] Diese merkwürdige Aussage findet sich in dem obengenannten Manuskript von L. Fr. Rääf, vol. 4, S. 116. Ebenda S. 253 steht die hier zunächst folgende Angabe, nach einer Sammlung aus dem 18. Jahrhundert (Törner) angeführt. Das übrige ist allgemein. Siehe u. a. Heurgren op. cit. S. 76—79.

[2] Feilberg op. cit. s. v. Kat.

[3] Mehreres hierüber in J. Grimm *Deutsche Mythologie,* u. a. S. 1051 (alte Katze = Hexe) und S. 1036 (Katze als Hexenseele).

[4] Feilberg op. cit. vol. III, S. 1014; Rääf op. cit. vol. 7, S. 104. Eva Wigström *Folkdiktning,* 1880, S. 104, 183. Zusammenfassend: C. W. von Sydow *Om maran och varulven,* in Festskrift till H. F. Feilberg.

als freigebiger „Wolfsfreund" bezeichnet, wenn er Glück hatte, war dem Bauern ein *„vargr"*, *„brennvargr"* und *„gorvargr"*, Brandwolf und „zerreißender Wolf", insofern er unter die Jurisdiktion der friedlichen Gesellschaft kam. Die Bedeutung des Wortes *„varg"*, das eigentlich ein „Noanamen" für *„ulf"* ist, soll ursprünglich „Würger", „Mörder" sein.[1]

Wie zwischen Hunden und Dieben, Katzen und Hexen, so scheint zwischen Wölfen und Zauberern eine Art Wesensidentität zu existieren. Das männliche Gegenstück der katzengestaltigen „Mara" ist, wie oben erwähnt, der „Werwolf", der sich nur dadurch erlösen kann, daß er einer Frau das ungeborene Kind aus dem Leibe reißt. Ob ein Wolf „natürlich" oder „Werwolf" ist, kann man nicht ohne weiteres wissen. Auch die gewöhnlichen Wölfe gelten als den graviden Frauen besonders gefährlich.[2] Es gibt auch Übergangsformen zwischen Wolf und Hund: ein Werwolf hat bisweilen die Gestalt eines dreibeinigen, schwarzen Hundes[3] (Hund und Wolf stehen einander in magischer Hinsicht überhaupt sehr nahe, wie das Phänomen der Kynanthropie-Lykanthropie zeigt).[4] Auch mit den Hexen hat der Wolf zu tun. Alte Frauen galten in Schweden als „Wolfsmütter"[5], die die Wölfe hegten. Hexen und Zauberer reiten auf Wölfen oder nehmen Wolfsgestalt an.

Das Pferd hat auch alle Anzeichen einer dämonischen Natur. Wir haben schon gesehen, daß das Kriechen durch seine Fötalhäute (d. h. eine „Wiedergeburt" als Pferd) einen dämonischen Charakter herbeiführt. Die Stelle, wo ein Pferd sich gewälzt hat, ist magisch gefährlich.[6] Das Pferd ist im höchsten Grade geistersichtig, wird auch von der „Mara" oft geplagt (überhaupt liegt ein eigentümlicher Zusammenhang zwischen Katze und Pferd vor). Teufel und böse Geister, besonders Wassergeister[7], nehmen vorzugsweise Pferdegestalt an. Das Speisetabu in bezug auf das Pferd, welches öfters historisch durch die Agitation der Kirche gegen Pferdeopfer erklärt wird, hat im Volksglauben die Motivierung, daß das Pferd vom Teufel gebrandmarkt ist; seine Marken sind die kahlen Flecke auf der Innenseite der Beine.[8] Übrigens scheint auch in vorchristlicher Zeit bei den Germanen ein Speisetabu für Pferdefleisch existiert zu haben, welches nur durch rituelles Töten gehoben wurde. Die Isländer behielten sich bei Annahme des Christen-

[1] E. Hellquist *Etymologisk ordbok* S. 1095.
[2] Wigström op. cit. S. 223. E. Tang Kristensen op. cit. I 323 (86).
[3] Wigström op. cit. S. 223.
[4] W. H. Roschers Arbeit über ein Marcellusfragment. Vgl. dazu Weizsäcker in *diesem Archiv* I 2 (1898).
[5] Grimm *Mythologie* S. 1014 nach Afzelius *Sagohäfder*.
[6] Rääf op. cit. vol. 3, S. 406. [7] *„Bäckahästen"*, Wigström op. cit. S. 111.
[8] Lid *Norske Slakteskikkar* S. 136, 145, 146.

tums das Recht vor, Pferdefleisch zu essen, haben aber nur im geringen Maße davon Gebrauch gemacht.[1]

Das Angeführte dürfte genügen, um zu zeigen, daß die genannten vier Tierarten im Volksglauben als besonders stark magisch hervortreten. Auch einige andere Tiere, vor allem neugeborene Kälber und Zicken, haben gleichartige Kennzeichen. In manchen Gegenden besteht denn auch für sie ein Speiseverbot. Schließlich kann jedes Tier tabuiert werden, wenn es von außen her von magischen Kräften angesteckt wird.[2] Vieh, das von reißenden Tieren getötet oder durch Krankheit umgekommen ist, fällt unter das Tabu und darf weder gegessen noch sonst gebraucht werden. Bei schweren Viehseuchen streckt sich das Tabu sogar auf die noch lebenden Tiere aus, die mutmaßlich schon von der bösen Macht in Besitz genommen sind. Erst wenn die Seuche vorüber ist, kann man die überlebenden Tiere wieder als normal ansehen.

Die Tötung solcher tabuierten Tiere unterscheidet sich nun streng von derjenigen der „normalen". Hunde werden jetzt allgemein erschossen; früher hat man sie meistens gehängt, erwürgt oder ertränkt.[3] Katzen werden noch immer gewöhnlich ertränkt, wurden aber früher auch gehängt.[4] Pferde wurden früher allgemein erschlagen, wobei man oft dem Tier ein Tuch um den Kopf wickelte und mit einer stumpfen Waffe schlug, so daß kein äußerlicher Schaden entstand. Aus Norwegen sind auch Fälle bekannt, wo man Pferde von einem steilen Berge herabstürzte[5], eine Methode, die nach der Saga des Hrafnkel Freysgode schon bei einem dem Gotte Frey geweihten Pferde angewendet wurde. Wölfe wurden, wenn man sie in Gruben oder Fallen fing, mit Knüppeln erschlagen oder gehängt.[6] Noch heute tötet der Lappe, nachdem er den Wolf auf Skis müde gehetzt hat, den gehaßten Feind in eigentümlicher Weise. Statt ihn mit dem Spieß oder dem Messer abzufangen, erschlägt er ihn mit dem Skistab, indem er ihm erst den Rücken bricht und dann dem gelähmten Tier oberhalb der Schnauze den Schädel zerbricht.

Alte Pferde wurden auf Jütland einfach im Herbst auf der Heide gelassen, wo man sie umkommen ließ.[7] In derselben Weise trug man in den norwegischen Gegenden, wo Kälber tabuiert waren, die überflüssigen hinaus und ließ sie vergehen (ganz so, wie man es im Alter-

---

[1] Lid op. cit. S. 136, 145. [2] Lid op. cit. S. 123.

[3] Heurgren op. cit. S. 76. Viele Belege bei Lid, Tang Kristensen, Feilberg dieser in Dänemark und Norwegen sehr verbreiteten Sitte.

[4] Nach Lid *Slakteskikkar* S. 154 wurden auch auf Island Katzen gehängt oder ertränkt.

[5] Lid op. cit. S. 137, 181 ff. [6] Rääf op. cit. vol. 7, S. 118.

[7] Feilberg op. cit. I 587. Tang Kristensen op. cit. I 252.

tum mit überflüssigen Kindern machte). Gewöhnlicher war, daß man Kälbern den Kopf abschlug und wegwarf. Den Körper konnte man dann gebrauchen.[1]

Durch äußeren Angriff tabuiertes Vieh pflegte man zu vergraben. Bei Viehseuchen kam sehr häufig lebendiges Begraben vor, entweder aller von der Seuche bedrohten Tiere oder eines einzelnen, als Repräsentanten der angegriffenen Herde gedachten Tieres.[2] Zuweilen vergrub man statt des Viehes ein anderes Wesen, welches das Böse abwehren sollte. Die Vergrabung von lebendigem Vieh bei Seuchen soll noch vor hundert Jahren in Schweden und Dänemark von den Behörden angeordnet sein mit der quasi-rationellen Motivierung, daß das Blut beim Schlachten die Krankheit verbreiten könnte.[3]

Tatsächlich trifft man hier den Kernpunkt aller dieser eigenartigen Tötungsmethoden. Es ist bezeichnend, daß jedermann in einer der obengenannten Weisen einen Hund, eine Katze oder ein Pferd töten konnte, ohne sich irgendwelchen Folgen auszusetzen. Dagegen war es durchaus verboten, ein solches Tier mit dem Messer zu töten oder aufzubrechen.[4] Dasselbe galt auch dem gefallenen oder angesteckten Vieh gegenüber. Wer aber außerhalb der Gesellschaft stand, „unehrlich" war und, selbst tabuiert, kein solches Tabu zu fürchten brauchte, konnte ohne weiteres das Blut der tabuierten Tiere berühren. Er, der Schinder, der Racker, konnte Hunde, Katzen und Pferde kastrieren; er durfte sie auch in jeder beliebigen Weise, soweit es ihm ratsam dünkte, töten und konnte sie dann abhäuten, zerstückeln und, wenn er wollte, essen.[5]

Also: Nur eine Methode, die es erlaubte, das Tier zu töten, ohne daß etwas magisch Ansteckendes herausdrang, konnte und mußte bei den magisch gefährlichen Tieren (die ja ebensogut verwandelte Diebe, Zauberer, Hexen oder Dämonen sein konnten) gebraucht werden, wenn das Töten ohne Verlust der Ehrlichkeit geschehen sollte. Diese Methoden sind vor allem Hängen, Ertränken, Vergraben, Abstürzen und Erschlagen (durch Zerbrechen der inneren Teile ohne äußere Beschädigung). Fälle (bei Katzen) von Verbrennen und Zerquetschen unter dem Rade eines geladenen Wagens sind auch

---

[1] Lid *Slakteskikkar* S. 128.

[2] Tang Kristensen op. cit. I 299 (81). Auch lebendiges Verbrennen kam vor (Gotland um 1850 nach mündlicher Mitteilung des Prof. N. Lithberg), sowie auch Ertränken eines der kranken Tiere, Rääf op. cit. vol. 4, S. 255. Ungeheure Grausamkeiten, sogar Vergraben eines lebendigen Kindes bei solcher Gelegenheit sollen in Dänemark vorgekommen sein.

[3] Tang Kristensen op. cit. Tillaeg I—IV 123.

[4] Hyltén Cavallius op. cit. I 233.

[5] F. Dyrlund *Tatere og Natmandsfolk i Danmark* 375. Lid op. cit. S. 153. Tang Kristensen op. cit. V—VI 223 (565), 231 (589), 276 (721) u. passim.

bekannt, sowie das damit verwandte Zerdrücken (im Sacke) unter einem Brett oder gegen einen harten Gegenstand.[1]

Hier sind also die Tötungsmethoden selbst ritueller Natur, indem sie nicht die bequemsten oder praktisch geeignetsten sind, um den Tod herbeizuführen, sondern aus Rücksicht auf die damit verbundenen magischen Gefahren ausgedacht worden sind.

Sogar der tabuierte Schinder ging nicht nach Belieben vor; ihm war es darum zu tun, bei dem gefährlichen Töten so wenig aktiv als möglich zu erscheinen. Typisch ist die Art, Pferde zu schlachten, die in Dänemark, Schweden und Finnland bei den „Rackern" gang und gäbe war. Sie stießen plötzlich dem Pferd ein Messer in die Brust und ließen das Tier dann laufen, bis es durch innere Verblutung starb. Es ist dieselbe Komödie der formalen Unschuld des Täters, die wir von vielen Opferriten her in verschiedener Inszenierung kennen.[2] Oft blendete man auch das Pferd vor dem Töten durch Vorbinden der Augen oder sogar durch Ausstechen derselben[3] — alles mit demselben Zweck.

Das Töten von Menschen kann, wie oben gesagt wurde, ganz unrituell geschehen. Als Analogie zu den gewöhnlichen Schlachtmethoden käme hier zunächst das Niederhauen mit einem der gewöhnlichen Streitwaffen, Axt oder Schwert, das Erstechen mit Spieß oder Lanze, das Erschießen mit Pfeilen oder später mit Feuerwaffen. Alle diese Formen kommen vor, besonders bei Niedermetzelung von Gefangenen (so oft in den isländischen Sagen). Wo es sich um öffentliche, geregelte Rechtsmaßnahmen handelt, kommt immer ein zeremonieller Moment hinzu. Erstens gilt es, daß der Tod in der schnellsten und sichersten Weise herbeigeführt werden soll, wenn keine anderen Rücksichten dazwischenkommen. Die Enthauptung scheint im allgemeinen diesem Zwecke zu entsprechen und hatte außerdem noch das Gute mit sich, daß es, altem Volksglauben nach, den Toten verhinderte, zu spuken, besonders wenn ihm, wie es oft geschah, der Kopf zwischen die Füße gelegt wurde. In derselben Weise konnte man die Leiche eines Wiedergängers zur Ruhe bringen, wie es u. a. eine bekannte Episode aus Grettes Saga zeigt.

Wir finden aber bekanntlich in dem altnordischen Strafrecht eine Fülle von verschiedenen Todesarten, welche mehr oder weniger „unpraktisch", zuweilen auch in ihrer Wirkung recht unsicher sind, und die also sicher starke rituelle Momente enthalten. Die wichtigsten dieser Strafmethoden sind Hängen, Ertränken, Vergraben, Verbrennen und Rädern.

---

[1] Feilberg op. cit. Tillæg 225 a. Tang Kristensen op. cit. V—VI 253 (657).
[2] Klein *„Rackargöra"* Nordiskt folkminne S. 188. Lid *Slakteskikkar* S. 138.
[3] Lid *Slakteskikkar* 137. Tang Kristensen op. cit. Tillæg V 966.

Wir erkennen gleich, daß es sich im großen und ganzen um dieselben Methoden handelt, die bei gewissen Tierarten, welche tabuiert sind und als stark magisch gelten, ihre Anwendung gefunden haben. Es gilt nun zu beobachten, ob diese Todesarten auch für Menschen einer besonderen Art angewendet wurden.

K. v. Amira hat in einer großartigen Studie über die germanischen Todesstrafen[1] Tacitus' Bemerkung, „distinctio poenarum ex delicto", dahin vertieft, daß „nicht nur, wie es Tacitus scheinen könnte, der objektive, sondern vor allem der subjektive Tatbestand über die Wahl der Vollzugsart entschied". Bekanntlich hat v. Amira die Ansicht dargestellt, daß, je nach dem „subjektiven Tatbestand" d. h. je nach der Auffassung des Wesens eines Verbrechers — wie es sich in seiner Tat darstellte — dieser der einen oder der anderen Gottheit als Opfer dargebracht wurde, und daß die Art der Vollstreckung sich nach den Wünschen und Bedürfnissen des in Frage kommenden Gottes richtete. Hierdurch erklären sich nicht nur die Hauptunterschiede der Todesarten — der Gehängte wird dem Windgott, der Ertränkte den Wassergottheiten dargeboten —, sondern auch manche sonst schwer zu verstehende rituelle Züge, die die Vollstreckung begleiten. Mit imponierender Offenheit setzt aber der Verfasser in den letzten Zeilen seines Werkes[2] den Finger auf den schwachen Punkt seiner Erklärung. „Gewisse empfindliche Lücken in diesem Bild muß ich beklagen. Sie liegen dort, wo wir in die letzte Tiefe des doch unstreitbaren Zusammenhanges zwischen dem einzelnen Neidingswerk und der zugehörigen Strafart hinabdringen möchten. Wohl erkennen wir: dem Dieb gebührte der Strang, dem Mörder das Rad, weil jeder von beiden einer anderen Gottheit ihre Opfer nur auf die ihr zusagende Art entgegennimmt. Aber wir wissen nicht, warum man den Mörder einer anderen Gottheit darbrachte als den Dieb."

Ich komme bald wieder auf diesen Punkt zurück. Es ist nur zuerst nötig, uns ganz kurz über die Frage zu orientieren, welchen Menschen gegenüber diese qualifizierten Todesarten angewendet wurden und wie man solche Menschen auffaßte. Auch hier finden wir bei v. Amira eine vorzügliche Definition. Diese Menschen waren solche, welche in altnordischer Sprache „niđingr" genannt wurden, und deren Werke „Neidingswerke", „Ausfluss einer schändlichen Gesinnung (niđ), Werk eines Entarteten" sind. Diese Entartung ist oft angeboren, zeigt sich oft durch physische Merkmale (Diebsnase, Diebsaugen), und

[1] Karl v. Amira *Die germanischen Todesstrafen.* Abh. d. Bayer. Ak. d. Wiss. Philos.-philolog. u. histor. Klasse XXXI. Band, 3. Abh., S. 174. München 1922.

[2] v. Amira op. cit. S. 235.

sogar „die Seele des Neidings nach ihrer Trennung vom Leibe erweist sich als aus der Art geschlagen".[1]

v. Amira nimmt als ursprünglich drei solche Neidingswerke an: Diebstahl, heimlicher Mord und Notzucht. Andererseits erwähnt schon Tacitus[2], daß die Germanen auch andere Verbrechen in qualifizierter Weise, nämlich durch Vergraben im Moor, bestraften. Diese Verbrecher sind „ignavos et imbelles et corpore infames", also Männer, die sich in Hinsicht auf Mut, kriegerische Tugend und Sexualität als unmännlich zeigen. Zweifelsohne gehören auch zu diesen Entarteten die männlichen Zauberer. Zauberei wird in altnordischer Zeit ausdrücklich als etwas unmännliches bezeichnet[3]; wir wissen aus unserer Zeit, daß die Hysterie, welche einerseits der Boden einer schamanistischen Veranlagung ist, andererseits bei Schamanenjüngern zu sexuellen Verirrungen, sogar zum völligen psychischen Geschlechtswechsel führen kann, wie es bei Nordsibiriern und nordamerikanischen Indianern beobachtet worden ist. Daß auch weibliche Zauberei, zum Bösen ausgeführt (und gewöhnlich Diebstahl oder Mord bezweckend), früh als Neidingswerk betrachtet wurde, steht auch fest. Ebenso müssen wir, wohl den schwedischen Landschaftsgesetzen zufolge, ziemlich früh jede Art unnatürlicher Unzucht dahinrechnen.[4]

Was ist es nun an diesen Werken, das sie so scharf von anderen Schädigungen und Verbrechen, wie Totschlag, Raub, Betrug im Handel und Wandel usw. unterscheidet. Zwischen Diebstahl und anderer Aneignung fremden Eigentums unterscheidet die Heimlichkeit.[5] Dasselbe gilt von dem Mord.[6] Zauberei ist soviel wie geheimnisvolles Wirken unter Herbeiziehung böser Kräfte.[7] Sexuelle Abnormität ist ebenfalls ein dem normalen Gefühl und Verständnis widerstrebendes, folglich auch geheimnisvolles Verbrechen. Was nun Diebstahl und heimlichen Mord betrifft, wurden sie auch tatsächlich in der Praxis, noch jüngerem Volksglauben nach, oft in so hohem Grade von magischen Handlungen begleitet, daß man sie kaum ohne Zauberei möglich glaubte. Wem es gelang, nächtlich Schlösser zu erbrechen und, ohne von den Hunden bemerkt zu werden oder jemanden zu wecken, einen Diebstahl zu vollführen, mußte wohl „mehr können als andere"; ebenso: wer es über sich bringen konnte, unschuldiges Blut heimlich zu vergießen, mit dem stand es nicht geheuer. Ihm half oder zwang eine böse Macht zu solcher Tat.

---

[1] v. Amira op cit. S. 65 f. [2] Tacitus *Germania* XII.
[3] Snorri *Heimskringla,* Ynglingasaga Kap. 7. Grimm *Mythologie* S. 991.
[4] Siehe oben S. 171, Anm. 1.
[5] H. Brunner *Deutsche Rechtsgeschichte*[2] II 826, München u. Leipzig 1928.
[6] H. Brunnner op. cit. II 813 f. [7] H. Brunner op. cit. II 873.

Der Neiding war also nicht nur im allgemeinen „entartet“ (und wohl gar nicht in irgendeinem rassenbiologischen Sinne, was v. Amira doch vorauszusetzen scheint), er war ein Mensch böser, dämonischer Art, der entweder freiwillig dem Bösen nachgegangen oder unfreiwillig von bösen Mächten in Besitz genommen, d. h. besessen war. Er war nicht anders als der Werwolf oder die „Mara“ — entweder aus eigener oder fremder Schuld. Ganz so, wie die Mutter das ungeborene Kind mit der furchtbaren „Wandlungskrankheit“ belasten konnte, so konnte sie, diebischen Gelüsten nachgebend, ihr ungeborenes Kind zum Dieb machen.[1] Es wuchs dem Kinde im Mutterleibe die „Diebssehne“ zwischen Daumen und Zeigefinger, die ganz von selbst nach fremdem Gute haschte. Oder so ein Mensch hatte mit dem Bösen einen Pacht oder eine noch intimere Bekanntschaft, — oft wurde sogar ein sexuelles Verhältnis vorausgesetzt, um auszudrücken, wie tief der verbrecherische Mensch mit den dämonischen Mächten verbündet war.

Zwischen normalen Menschen und solchen Verbrechern bestand somit ein Unterschied analoger Art wie zwischen „normalen“ Tieren und den oben genannten tabuierten, „dämonischen“ Tieren.

Ob es nun so gewesen ist, daß diese magisch angesteckten und ansteckenden Menschen vorzugsweise den Göttern und Mächten als Opfer dargebracht worden sind, kann nicht so ohne weiteres abgemacht werden. In gewissen Fällen scheint es so gewesen zu sein. Die „Entartung“ konnte als Zeichen dafür gelten, daß ein Mensch von den göttlichen Mächten in Besitz genommen war, folglich konnte man, um sich zu schützen, ihn diesen Mächten übergeben, ebenso wie man das von wilden Tieren gerissene Vieh diesen ganz überließ. In Hrafnkel Freysgodes Saga wird das dem Frey geweihte Pferd abgestürzt, damit „derjenige es nehme, dem es gehörte“. Es ließe sich vielleicht auch auf diesem Wege in einem oder anderem Falle bestimmen, warum die eine oder andere Todesart bei verschiedenen Verbrechern benutzt wurde, wenn wir eben bestimmt wüßten, daß sie einer Gottheit geopfert wurden — und welcher. Leider besitzen wir aber keine unzweifelhaften Belege eines solchen Opferns eines Verbrechers. Andererseits wissen wir ja, daß auch ganz schuldlose, sogar ausgemacht edle Menschen, sowie „reine“ und fehlerlose Tiere in manchen Fällen als Opfer vorgezogen wurden. Eine Regel ist also nach solchen Linien nicht aufzustellen.

Meines Erachtens ist es auch gar nicht nötig, um das Aufkommen der qualifizierten Hinrichtungsarten zu erklären. Sie können ebensogut bei „profaner“ Tötung wie bei einem Opfer nötig sein. Wir haben gesehen, daß man versuchte, das Blut eines Hundes, einer Katze, eines Pferdes

---

[1] Wigström op. cit. S. 99.

bei ihrer Tötung nicht zu vergießen, daß man Vieh bei einer Seuche ohne jeden Eingriff vergrub usw. Mit derselben Motivierung wird der Dieb „mit trockener Hand“ getötet, wie es bezeichnend in der deutschen Rechtssprache hieß. Das Hängen „zwischen Himmel und Erde“, an einen „trockenen Baum“ (der also keinerlei Lebensverbindung mit der Erde hat), das Hängenlassen bis zur völligen Verwesung, sind Züge einer typischen „Tabutötung“.

Den Beweis gibt am besten die intensive magische Kraft, die jedem Teile des Hingerichteten[1], seinen Kleidern, ja sogar dem Richtstrange und der Erde unter dem Galgen innewohnt. Der gehängte Dieb und die oft mit ihm gehängten Hunde oder Wölfe[2], welche vielleicht als einleuchtendes Gleichnis seine dämonisch-tierische Art bezeichnen sollten — sie sind im Volksbewußtsein tief verwandt — müssen dadurch ganz aus der Welt der normalen Menschen entfernt werden, mit Leib und Seele. Ebenso sind Ertränken und Lebendigbegraben radikale und zugleich für die Umgebung möglichst gefahrlose Methoden, sich dämonischer Menschen (Frauen) zu erledigen, besonders wenn man beim Begraben durch Auflegen von Dornen (ebenso wie bei Selbstmördern und gefallenem Vieh) dafür sorgt, daß die Tote im Grabe bleibt. Dieselbe Praxis gilt denn auch für gefährliche Tiere oder gefallenes Vieh. Das Rädern sowie andere Formen von Zerbrechen der Knochen ohne tiefe äußere Schädigungen, die für gewisse Verbrecher gebraucht wurden, sind uns auch vom Pferdeschlachten und der Tötung der Katzen her bekannt.

Ganz drastische Beispiele solcher Techniken leisten uns gewisse ethnographische Belege, bei denen es sich ausdrücklich darum handelt, die Seele des Getöteten im Körper zu behalten, also nichts Wesentliches herauszulassen. Für das Zerbrechen verweise ich auf die Schilderung W. Radloffs[3] von dem Pferdeopfer des Altai-Tartaren; die Parallele zum Hängen gibt uns Karjalainen in seiner „Religion der Jugra-

---

[1] Diese Tatsachen sind ja allgemein bekannt. Besonders interessant scheint es in diesem Zusammenhang, daß Leichenteile Hingerichteter u. dgl. im schwedischen Volksglauben speziell als den Pferden heilsam gelten, z. B. die Haare eines Gehängten im Stalle aufhängen, Eisen von einem Galgen oder Henkerschwert in den Zaum einzuschmieden (Rääf op. cit. vol. 3, S. 305, 308).

[2] v. Amira op. cit. S. 105 schreibt dieser Sitte ein hohes Alter zu. cf. J. Grimm *Deutsche Rechtsaltertümer,* vierte Ausgabe, 1922, II 261—263, wo es u. a. aus einem Gedicht des 13. Jahrhunderts hervorgeht, daß man sich zu dem Gehängten und den dazu aufgeknoteten Wölfen nur noch den Teufel als würdigen Gesellen vorstellen konnte. Also: Verbrecher, Wolf und Teufel gehören zusammen!

[3] W. Radloff *Aus Sibirien.* II 25f. Leipzig 1893.

völker"[1], wo die Strangulierung eines Opfertieres ausdrücklich dadurch motiviert wird: „aus dem Tiere sollte nichts herausgelassen werden, weder der Geist noch Blut." Bei den Toba-Batak[2] wird ein lebendig begrabenes Kind in grausamer Weise erstickt, um daraus ein Zaubermittel zu machen, und zwar unmittelbar, nachdem man ihm das Versprechen abgenötigt hat, ein Vorkämpfer des Stammes zu werden. Das in seiner Seele enthaltene Versprechen wird somit in drastischer Weise mit dem Körper zusammen ein Zaubermittel. Sogar in europäischen Volksglauben sind ähnliche Praktiken bekannt.

Wie bei gewissen dämonischen Tieren handelt es sich also bei gewissen teuflischen Menschen darum, den Tod in einer für die Umgebung ungefährlichen Weise so radikal herbeizuführen, daß kein Teil des Getöteten auf die Umgebung wirken kann. Daher wurde auch die Asche der Verbrannten zerstreut oder in fließendes Wasser geworfen. Wenn aber mit dem Töten eines Menschen ein Opfer bezweckt war, wurde in technisch ganz ähnlicher Weise ein „Ganzopfer" aus dem Gehenkten oder Ertränkten gemacht, im Gegensatz zum gewöhnlichen Speiseopfer, wo nur die tabuierten Teile der Gottheit überlassen wurden. Das Hängen an Bäume in Lethra und Upsala war gewiß ein solches Opfer von Leib und Seele, ebenso das Ertränken in Quellen; es handelt sich auch hier um Menschen, Hunde, Wölfe und einige andere, wahrscheinlich ebenfalls dämonische Tiere (Hähne, Falken), deren Tod und Verwesung, wörtlich nach Adam von Bremen, die Bäume göttlich machten — also den heiligen Hain mit neuer, für neun Jahre genügender Lebenskraft versah. Aber auch als Reinigung der Gesellschaft[3] war eine gleichartige Tötung an und für sich zuweilen nötig, ob es nun einen alten Hund, ein verseuchtes Stück Vieh oder einen dämonischen Menschen galt.

Indem man entweder das Verständnis für die eigentliche Aufgabe der spezifischen Tabu-Todesarten verlor oder sich eine noch größere Sicherheit verschaffen wollte, ließ man besondere Menschen sich der

---

[1] K. F. Karjalainen *Die Religion der Jugravölker.* F. F. Communications Nr. 40—41, S. 150.

[2] Paul Wirz in *Atlantis,* Heft I, 1929.

[3] Diese Karthasis (v. Amira S. 233f.) darf also nicht nur als regelmäßig wiederkehrende oder zufällige Abwehr des Götterzorns gedeutet werden. Wir müssen die einfachen Tatsachen der Ethnographie (und Volkskunde) nicht allzusehr systematisieren. Eine Viehseuche ist nicht notwendigerweise göttlichen Ursprungs, ebensowenig wie ein Neidingswerk. Beide können ihren Ursprung in einem „entarteten" Individuum haben, welches dann einfach zu vertilgen ist, ebenso wie es sonst aus „praktischen" Gründen nötig sein kann, ein „unreines" Wesen wegzuschaffen, z. B. einen alten Hund oder ein untaugliches Pferd, was dann mit ganz denselben Riten geschieht.

Gefahr aussetzen, das Tabu zu umgehen oder gar zu kränken.[1] Am frühesten, weil da die Scheu am größten war, geschah dies bei Tötung von tabuierten Menschen. Verlorene Existenzen, selbst mit demselben Tabu, der „Unehrlichkeit", belegt, liehen sich, freiwillig oder gezwungen, zu solchen Diensten. Es waren die Scharfrichter. Später suchte man dieselbe Bequemlichkeit auch bei Vertilgung tabuierter Tiere zu erreichen, zuerst in den Städten, wo die Leute ja immer mehr verwöhnt waren. Es waren die Abdecker, die „Racker". Das Tabu umgab diese Unglücklichen wie ein Dunstkreis, der jeden angriff, der in ihre Nähe kam. Nachrichter und Abdecker konnten nur miteinander und mit dämonischen Menschen — ihren präsumtiven Klienten — frei umgehen, weil sie schon innerhalb des Tabukreises standen, daß sie mit Verbrechern, Hunden und Katzen, Pferden und totem Vieh teilten.

[1] Ich kann also, meinem Gedankengang folgend, auch nicht in bezug auf die Unehrlichkeit des Henkers die Ansicht v. Amiras (op. cit S. 229) gutheißen, daß diese ihren Ursprung in der Scheu vor dem durch eine Opferhandlung tabuierten Menschen hätte. Das Tabu ist nicht durch Berührung mit den Göttern, zu denen man opferte, sondern durch den Kontakt mit dem unreinen, dämonisch angesteckten Verbrecher selbst — gerade so wie bei Berührung eines in analoger Weise unreinen Tieres. Diese Ansicht scheint mir durch volkskundliche und ethnographische Parallele gut begründet zu sein.

MITTEILUNGEN UND HINWEISE

EIN SPURZAUBER [1]

In Aristophanes' Wolken rühmt der Dikaios Logos die Sittsamkeit der Epheben der guten alten Zeit, die, im Sande ruhend, die Beine so hielten, daß sie den Umstehenden keinen unschicklichen Anblick gewährten, und die, wenn sie aufstanden, die Sitzspur im Sande verwischten, um den Liebhabern nicht das Bild ihrer Jugendblüte zu hinterlassen (972 ff.):

ἐν παιδοτρίβου δὲ καθίζοντας τὸν μηρὸν ἔδει προβαλέσθαι
τοὺς παῖδας, ὅπως τοῖς ἔξωθεν μηδὲν δείξειαν ἀπηνές·
εἶτ' αὖ πάλιν αὖθις ἀνιστάμενον συμψῆσαι, καὶ προνοεῖσθαι
εἴδωλον τοῖσιν ἐρασταῖσιν τῆς ἥβης μὴ καταλείπειν.

Der Zusammenhang macht deutlich, daß es sich hier für das Bewußtsein des Sprechers lediglich um ein Gebot der Schicklichkeit handelt. Aber wie so oft zu einer Regel der guten Sitte etwas wurde, was ursprünglich eine Kautel des magischen Denkens oder ein Gebot des Ritus war, so hat man auch hier mit Recht darauf hingewiesen, daß das Verwischen der Sitzspur ursprünglich eine Vorbeugungsmaßnahme gegenüber einem Spurzauber gewesen sein kann.[2] Deonna[3] bringt mancherlei Beispiele für Zauber mit der Fußspur und weist vor allem darauf hin, daß auf den Neu-Hebriden die Einwohner bedacht sind, beim Aufstehen vom Sitzen die Spuren im Sand zu verwischen, damit mit ihnen, als einem Bild des Körpers, gewissermaßen als einem pars pro toto, nicht gezaubert werden kann. So, meint er, hätte z. B. der Sand aus der Sitzspur der Epheben zu einem Liebeszauber verwendet werden können. Man kann sich auf eine Stelle aus Lukians Hetärengesprächen stützen, um eine einfachere Form des Spurzaubers als Liebeszauber zu gewinnen. IV 5 erzählt Bakchis, abgesehen von anderen lehrreichen Beispielen von Liebeszauber, wie sie über ihre Rivalin Phoibis den Sieg davontrug und Phanias für sich gewann: sie trat in ihre Fußspuren, mit dem rechten

---

[1] Um die freien Seiten nicht ungenützt zu lassen, sei es gestattet, eine Miszelle hierher statt in die I. Abteilung zu stellen. Die übrigen Mitteilungen und die „Berichte" bringt das Schlußheft des Bandes. Wch.

[2] Roussel *Rev. étud. anciennes* 1922, 185 f. (mir nicht zugänglich).

[3] *Rev. étud. grecques* 42, 1929, 179 f.

Fuß auf die des linken und umgekehrt[1], und sprach dazu '*ἐπιβέβηκά σοι καὶ ὑπεράνω εἰμί*'. Dadurch hatte sie Gewalt über die Rivalin. Auch im modernen Volksglauben gewinnt man Macht über einen Menschen, wenn man in seine Fußspur tritt.[2] Nun, der *ἐραστής* eines Epheben wird in der Sitzspur ein noch tauglicheres Mittel zur Machtergreifung gesehen haben, mochte sofort seine Füße darauf gestellt, ein Zauberwort ähnlich dem bei Lukian gemurmelt haben und vom baldigen Erfolg überzeugt gewesen sein. Konnte man auf ähnliche Weise doch sogar einen Gott sich zum Helfer erringen. Denn anders kann ich jenes syrische Monument nicht verstehen, das über dem Fuß des Sarapis einen Adler zeigt und die bislang rätselhafte Inschrift trägt: *ἴχνος ἔχων, πόδ' ἀν' ἴχνος ἔχων, ἀνέθηκα Σεράπει.*[3] Die Verehrung des Sarapisfußes und seiner Spur muß m. E. mit der Kultlegende von Sinope zusammenhängen. Dort haben wir jene eigenartige Münze (vgl. meine Neuen Urkunden zur Sarapisreligion 7, A. 7). Und wenn Tacitus hist. IV 84 erzählt, als die Verhandlungen über die Hergabe des Kultbildes stockten, da habe der Gott schließlich selbst das Schiff bestiegen, so wird die ausmalende Legende wohl auch von einigen Spuren gesprochen haben, die den Weg des Gottes vom Tempel zum Schiff bezeugten.

Tübingen. O. Weinreich.

---

[1] Wegen der Kombination von rechts und links hat Deonna a. a. O. 171 in einer anderen Miszelle die Stelle teilweise zitiert, auf die ich unabhängig von ihm auch geraten war. Er hat sie aber nicht für unsern Spurzauber ausgenützt.

[2] Stemplinger in Hoffmann-Krayers und Bächtold-Stäublis *Handwörterbuch des Deutschen Aberglaubens* III 242, A. 46.

[3] Lammens *Musée Belge* IV 309, 52. Weitere Literatur in meinem Aufsatz *Ath. Mitt.* 37, 1912, 37. Etwas anders Greßmann *Die oriental. Religionen im hellenist. röm. Zeitalter* (1930) 43 f. Daß man Fußspuren von Göttern und Heiligen zu Heilkuren u. dgl. benutzt, ist bekannt, vgl. *Heilungswunder* 22, 71, 73, A. 3 sowie Stemplinger a. a. O.

ERSTE ABTEILUNG
ARCHIV FÜR RELIGIONSWISSENSCHAFT

I. ABHANDLUNGEN

KOMISCHE MOTIVE IN DER HOMERISCHEN GESTALTUNG DES GRIECHISCHEN GÖTTERMYTHUS

VON *K. BIELOHLAWEK* IN GRAZ

(Fortsetzung und Schluß. Vgl. S. 106 ff.)

II. ERNSTE UND KOMISCHE GÖTTERKÄMPFE IN DER ILIAS

Auch hier haben wir es nicht mit einem einzelnen Motiv, sondern mit einem großen Kreis von variierten Motiven zu tun. Die motivische Analyse der Götterszenen im *E* bietet größere Schwierigkeiten als die der übrigen Götterszenen, weil es sich hier um zwei sich berührende Motivkreise handelt. Die Travestie des komischen Götterzanks ist hier neben ein anderes Motiv gestellt, das sich durch seine Eigenart wie durch seine Ursprünglichkeit von der homerischen Travestie deutlich unterscheidet. Dieses ältere Motiv, die Kämpfe des Diomedes mit den Troergöttern, hat bereits F. Lillge[1] als märchenhaft richtig eingeschätzt, ohne freilich diese bedeutsame Feststellung für seine stoffliche Analyse des *E* voll auszuwerten.

Doch geht Lillge zu weit, wenn er der Geschichte von den Kämpfen des Diomedes mit den Göttern ein ganzes Märchen zugrunde legen will, weil diese Kämpfe im *E* mit vielen märchenhaften Zügen ausgeschmückt sind. Durch die Häufung solcher dem Zaubermärchen angehörender Züge (V. 356 Nebelwand des Ares, V. 416 ff. Heilzauber der Dione, V. 845 Hadeshelm der Athena) wird allerdings der märchenhafte Charakter der Handlung in einem für die Ilias ungewöhnlichen Grade betont. Lillge behauptet aber (S. 108), man erhalte ein Märchen vom Typus „des Starken, der durch seine physische Kraft alles niederwirft, was sich ihm in den Weg stellt", wenn man den Heroen Diomedes, den erst die „Sage" zum Träger der Handlung gemacht hat, durch einen Märchenhelden etwa von der Art des „starken Hans" ersetzt. Nur sei dieses Märchen

[1] *Komposition und poetische Technik der Διομήδους Ἀριστεία* (1911) 107 ff.

eben in die heroisch-mythische Sphäre erhoben, der Held kämpfe nicht mehr mit Drachen und Ungeheuern, sondern mit Göttern, und die Rolle des gütigen Geistes oder der Fee, der der Held sein Glück verdankt, sei einer Göttin zugewiesen.

Der Märchenforscher erkennt in diesen Ausführungen die Theorie F. Panzers[1], nach der sich die Heldensage auch aus dem Märchen entwickelt hat. Nun kann aber Lillge selbst von den märchenhaften Motiven im *E* dem Märchen vom Typus des „Starken" doch nur das Einzelmotiv des Kampfes gegen Götter mit Hilfe einer Göttin zuweisen. Lillge verwechselt also offensichtlich Märchenmotiv und Märchen.[2] In der vorliegenden Helden- und Göttersage, die Diomedes zum Mittelpunkt hat, lassen sich also wohl einzelne Märchenmotive, aber kein ganzes Märchen feststellen.

Lillges stoffliche Umgrenzung eines Diomedesliedes, das der homerische Dichter benutzt, dürfte in den Hauptsachen das Richtige treffen (S. 46ff.). Er gelangt zu dem Ergebnis, daß schon diese Vorlage den Kampf zwischen Diomedes und Aineias und des Diomedes Zusammentreffen mit Aphrodite, Apollon und Ares im Zusammenhang mit den Kämpfen vor Ilios erzählt habe. Finsler hat den Anschluß der Vorlage an den troischen Krieg angezweifelt[3], ich glaube mit Unrecht. Lillges Beweisgründe dafür, daß die drei Götterkämpfe des Diomedes schon in der Vorlage standen, scheinen mir stichhaltig. Läßt man das aber gelten, so erscheint die Annahme ganz unwahrscheinlich, daß es eine vortroische, d. h. mit dem troischen Sagenkreis nicht zusammenhängende Dichtung gewesen sein könne, in der bereits die drei Götter als Gegner des Diomedes auftraten. Diese Götter entsprechen nämlich viel zu sehr der Parteistellung des homerischen Götterkreises vor Ilios, als daß man sie ohne weiteres für ein von der Iliasdichtung unabhängiges Gedicht in Anspruch nehmen könnte. Zur Besiegung durch Diomedes erweisen sich von den Ilios günstig gesinnten Göttern tatsächlich nur Ares und Aphrodite geeignet. Das Gleiche gilt von dem Auftreten des Apollon. Ihm eine ausgesprochene Kämpferrolle zuzuweisen[4], verboten allerdings von vornherein die Grundlinien seiner mythischen Gestalt. „Er ist der δεινὸς

[1] *Märchen, Sage und Dichtung* (1905) 37ff. und besonders S. 42ff., wo die Entstehung der Hildesage aus dem Eisenhansmärchen behandelt ist.

[2] F. v. d. Leyen *Das Märchen*[3] (1925) 31: Die Märchen sind nicht einfache, sondern zusammengesetzte Gebilde, sie bestehen aus einer Fülle von einzelnen Märchenmotiven ... S. 32: Wir müssen streng unterscheiden zwischen Märchenmotiv und Märchen. So seltsam das klingt, so vergaßen und vergessen noch die Forscher nichts öfter als gerade diese einfachste der Tatsachen.

[3] *Homer* II[2] 46.

[4] Daß von einem Kampfe zwischen Diomedes und Apollon nicht die Rede ist, hat Drerup richtig gesehen (*D. fünfte B. d. Ilias* 202).

θεός, den die Menschen scheuen."[1] Xanthos-Skamandros ist als Elementargottheit nur in einer *μάχη παραποτάμιος* möglich, Artemis und Leto sind erst von einem späten Epigonen in die Götterschlacht des *Υ* und *Φ* hineingezerrt.

Nach der Feststellung des stofflichen Inhaltes der Vorlage kann man nun die Frage erörtern, ob in der Götterhandlung dieses alten Diomedesgedichtes bereits Motive der Göttertravestie vorkamen, die vom Verfasser des *E* übernommen wurden. Wir sahen, wie der Dichter des *Ξ* und *O* auf die seltsamen Motive seines Vorbildes, eines Heraklesepos, ausdrücklich hinwies, weil er sie als wirksamen Hintergrund neben und nicht in die Handlung seiner eigenen Dichtung stellte. Der Dichter des *E* aber nimmt das Lied von den Götterkämpfen des Diomedes in die Heroen- und Götterhandlung seiner Dichtung auf. Ein Hinweis auf das Motivgut seiner Vorlage, das er auf diese Weise zu seinem eigenen macht, ist daher auch nicht zu erwarten.

Aber auch ohne einen solchen Hinweis scheint es nicht schwierig, die Motive der Götterhandlung in der Vorlage und die Zudichtung im *E* nach ihrem Ethos deutlich zu unterscheiden. Es bedarf gar nicht der klaffenden Fugen zwischen der mit märchenhaften und altertümlichen Motiven verwachsenen Götterhandlung der Vorlage und dem Rahmenwerk des unverkennbaren homerischen Götterzanks, um den gutmütig-scherzhaften und naiven Ton der Vorlage von dem ironisch-spöttischen der Zudichtung trennen zu können. Der komische Götterzank im *E* beginnt tatsächlich erst mit den spottenden Worten der Athena V. 421 ff., die mit der typischen Formel (wie *Α* 539, *Δ* 5 ff.)

αἳ δ' αὖτ' εἰσορόωσαι Ἀθηναίη τε καὶ Ἥρη
κερτομίοις ἐπέεσσι Δία Κρονίδην ἐρέθιζον

eingeleitet werden und überdies Zeus' Stichelei im *Δ* (V. 7 ff.) mit gleicher Münze erwidern. Dort hat er die beiden griechenfreundlichen Göttinnen mit dem Hinweis auf Aphrodites erfolgreiches Eingreifen für Paris zu reizen gesucht, darum kann es sich Athena[2] hier nicht entgehen lassen, Aphrodites diesmalige Niederlage aufzugreifen und zu einem anzüglichen Scherz zu benutzen. Diese habe sich ganz gewiß an der Heftnadel einer Achaierin verletzt, der sie schön tat, damit sie einem Troer nachliefe.

[1] M. P. Nilsson a. a. O. 369. Darum weicht auch Diomedes, der in seiner Kampfesleidenschaft von Aineias nicht ablassen will, obwohl er Apollon als seinen Schützer erkennt, sofort zurück, als ihm Apollon sein Tun drohend verweist (V. 432 ff.).

[2] Um die Fuge nach Diones Rede nicht zu vergrößern, kann der Dichter nicht Hera sprechen lassen.

Der Gegensatz in Ton und Stimmung des vorher geschilderten kriegerischen Abenteuers der Aphrodite und ihres Empfangs durch Dione zu dem unvermittelt einsetzenden Götterzank hat in der Ilias kaum seinesgleichen.[1] Man löse die mit der wunderbaren Heilung schließende Aphroditeszene aus dem ohnehin nur künstlichen Zusammenhang mit dem Folgenden. Der eigenartige Reiz, der von ihr ausgeht, wirkt dann um so reiner und stärker. Es ist die hilflose Göttin, die sich in schlimmster Not befindet — wie die schwangere Leto im delischen Apollonhymnus oder die ihrer Tochter beraubte Demeter —, die zu ihrer Verwundung noch den anmaßenden Hohn des Frevlers (V. 348 ff.) hinnehmen muß.

Ich kann hier nirgends eine burleske Absicht entdecken. Das vergossene Götterblut: *ῥέε δ' ἄμβροτον αἷμα θεοῖο* (V. 339, 354, 373) — eine dichterische Epexegese muß diesen altertümlichen Zug erklären — beherrscht als gewaltiges Motiv die ganze Szene. Der Vers 352 *ἡ δ' ἀλύουσ' ἀπεβήσετο, τείρετο δ' αἰνῶς* ist deutlich genug, um einen komischen Sinn auszuschließen. Der angstvolle Fußfall vor dem Bruder, den sie um Hilfe bittet (V. 357 ff.), ist verständlich, es ist ihr ja Unerhörtes geschehen. Die folgende Szene zwischen Aphrodite und Dione ist naiv und gefühlsecht. Gewiß hört man auch einen scherzhaften Unterton aus diesen natürlichen und kindlichen Äußerungen der verwundeten Göttin heraus, aber der ist ebensowenig burlesk wie so viele Züge des Volksmärchens, die, ohne ausgesprochen scherzhaft zu sein, doch aus einer scherzhaften Grundstimmung erwachsen sind. Diones Erzählung von ähnlichen Leiden der Götter durch Sterbliche hat scheinbar homerisches Gepräge. Der homerische Dichter liebt es bekanntlich, seiner Handlung durch Parallelen aus älterem Mythus und älterer Sage erhöhte Bedeutung und weitere Perspektive zu geben[2], gelegentlich auch besonders kühne Motive durch ältere Vorbilder zu rechtfertigen (z. B. beim Motiv der *Διὸς ἀπάτη* im *Ξ*).

Tatsächlich ist aber in den mythologischen Reminiszenzen der Dione kein Zug der typischen homerischen Travestie zu finden. Nach Lillge (S. 65) sollen die drei Geschichten von Ares, Hera und Hades, die der Verfasser des *E* in die Rede der Dione eingelegt habe, zur Ironisierung der Götter geeignetes Material liefern. Die Erzählung von Ares und den Aloaden, die ihn dreizehn Monate lang in einem Faß gefangen halten, bis ihre Stiefmutter es Hermes verrät und dieser ihn befreit, hat wohl scherzhafte Färbung. Doch das ist naiver Märchenscherz, keine

---

[1] Vergleichbar sind die schon besprochenen Verse vom *ἱερὸς γάμος* im *Ξ* und die großartige Einleitung zum Götterkampf im *Υ*.

[2] Beispiele bei Cauer *Grundfr.*[3] 268.

bewußte Travestie.[1] Daß Dione zunächst auf eine halbkomische Geschichte verfällt, um die mißhandelte Tochter zu trösten, ist auch ein psychologisch geschickter Zug.[2]

Es entspricht vollkommen der Ähnlichkeit der in der Diomedes- und Heraklessage verwendeten Märchenmotive, wenn nun Dione davon erzählt, wie Herakles Hera und Hades durch Pfeilschüsse verwundete. Auch hier ist eine travestierende Tendenz nicht feststellbar. Ebenso fehlt am Schluß der mütterlichen Trostrede, wo Dione dem Diomedes wegen des begangenen Frevels mit einem frühen Ende droht[3], jede ironische Färbung. Dione fragt zuvor nach dem Gott, der Aphrodite verwundet hat (V. 373), und muß daher die Antwort der Tochter, daß es Diomedes war, aufgreifen. Das geschieht mit Vers 405 ff. Es gehört eben die ganze Rede der Dione noch dem alten Diomedeslied. Der gutmütige und mitleidige Ton, in dem das Mißgeschick des Ares erzählt wird, kontrastiert zu stark mit der travestierenden Behandlung dieses Gottes am Schluß des Gesanges und kann somit nicht dem gleichen Dichter zugeschrieben werden. Das Motiv, den alten Mythus als Stütze und Beispiel für eine ähnliche epische Handlung heranzuziehen, war also schon dem Dichter des Diomedesliedes geläufig.

Der Verlauf der Aphroditeszene hat mit dem homerischen Götterzank nichts zu tun, denn der wurzelt in dem ehelichen Zwist zwischen Zeus und Hera, die hier überhaupt nicht erwähnt wird. Ein Dichter des troischen Sagenkreises, älter als Homer, wenn wir den Dichter des *A* so nennen, der das Motiv des Götterzanks in die Ilias einführte, hat in naiv-gutmütiger, halb scherzhafter Art, die vielleicht dem Ton des Volksmärchens am nächsten steht, diese Götterszene gedichtet. Sie erscheint als das schönste Beispiel für eine naiv-scherzhafte und dabei doch edle Behandlung des griechischen Mythus. Entwicklungsgeschichtlich bildet sie anscheinend ein Mittelglied zwischen der Götterbehandlung in der Heraklesdichtung und der in der Ilias. Wir sehen auch, wie der homerische Dichter sich hütet, den eigenartigen Ton der Vorlage durch einen Einschub seiner typischen Travestie zu stören.[4] Die spöttische Bemer-

[1] Auf das hier vorkommende Märchenmotiv von der einen mitleidigen Frau, die sich erbarmt, hat Wilamowitz (292) aufmerksam gemacht. Vgl. auch v. d. Leyen *D. Märchen*[3] 94.

[2] Darum erscheint es mir wenig überzeugend, gerade an dieser Stelle eine ironische Absicht finden zu wollen. Drerup (a. a. O. 179) sucht nämlich zu erweisen, daß der Dichter, trotzdem er diesen Umstand verschweigt, doch daran erinnern wollte, daß es Aphrodite selbst war, die die Fesselung des Ares durch die Aloaden veranlaßt hatte.

[3] Wie dieses auffällige Motiv, auf das es hier nicht ankommt, aufzufassen ist, erörtern Lillge 64 und Wilamowitz *Ilias u. Hom.* 289.

[4] Daß er überhaupt bestrebt war, vorhandene Schönheiten seines epischen Materials zu schonen, bemerkt Finsler *Homer*[3] I 2, S. 243.

kung Athenas erfolgt erst, nachdem die ganze Szene abgeschlossen ist, und in den halb tröstenden, halb verweisenden Worten, die der Göttervater an Aphrodite richtet (V. 428ff.):

οὔ τοι τέκνον ἐμόν, δέδοται πολεμήια ἔργα,
ἀλλὰ σύ γ' ἱμερόεντα μετέρχεο ἔργα γάμοιο . . .,

klingt noch der gutmütige Ton der Vorlage nach.

Es ist also nicht angebracht, homerischer sein zu wollen als Homer selbst und der homerischen Göttertravestie auch Szenen zuzuschreiben, wo die typischen Merkmale einer solchen tatsächlich fehlen.[1] Was aus den Motiven der Aphroditeszene wird, wenn die homerische Travestie sich ihrer bemächtigt, zeigt nicht bloß der burleske Götterkampf im *Φ*, sondern auch schon die olympische Aresepisode am Schluß des *E*.

Die Kampfszene selbst (V. 835ff.), in der Ares von Diomedes verwundet wird, zeigt in deutlichem Gegensatz zum *Φ* keine scherzhafte Färbung. Athena rettet Diomedes vor dem tödlichen Speer des Ares, sie treibt die Lanze des Diomedes in den Körper des Gottes. Vor seinem gewaltigen Schmerzensschrei erbeben Achaier und Troer. Der ins Ungeheure gesteigerte Vergleich *ὅσσον τ' ἐννεάχιλοι ἐπίαχον ἢ δεκάχιλοι ἀνέρες* . . . (V. 860/61) ist nicht eine auf komische Wirkung berechnete barocke Erfindung des Dichters, „der sich hier auf die eigentliche Tendenz seiner Götterszenen besinnt" (Drerup 331), sondern altertümliche epische Technik in der Darstellung der Gottheit.[2] Wie könnte es sonst der Dichter wagen, die gleichen Verse *Ξ* 148/49 für eine ernste Wirkung (Schlachtruf des Poseidon) zu verwenden![3]

Dieses Kampfbild gehört, wie Lillge erwiesen hat, der Vorlage an. Es ist durchaus ernst gehalten[4] und bildet somit ebenso wie die Aphroditeszene einen motivisch scharf umgrenzten Komplex. Während aber dort die homerische Travestie mit dem anzüglichen Scherz der Athena nur eine kurze Episode bildet, die erst am Schlusse die naiv-märchen-

---

[1] Wie Drerup, der durch eine Fülle von geistreichen Deutungen und Paraphrasen die „komödienhafte" Zeichnung der Aphroditeszene erweisen will (a. a. O. 160ff.). Seltsamerweise hat sie auch Lillge (vielleicht von Hermann Grimms Auffassung beeinflußt) ähnlich beurteilt (a. a. O. 19ff.), obwohl ihn seine stoffliche Analyse auf den von mir festgestellten motivischen Gegensatz von Vorlage und Zudichtung hätte führen können.

[2] Ähnlich den riesenhaften Götterdarstellungen in der bildenden Kunst, auf die Cauer verweist (391).

[3] Nilsson findet seltsamerweise an beiden Stellen *an almost burlesque touch* (*Hist. of Gr. Religion* 145).

[4] Auch hier hat Lillge (42) trotz seiner sonstigen trefflichen Beobachtungen falsch gesehen, wenn er die gewaltige Größe der Kampfszene mißversteht und in ihr ironische Färbung sucht. Das hat bereits Drerup (331, Anm. 2) zum Teil berichtigt.

hafte Stimmung der Vorlage ins Komische umbiegt, hat der homerische Dichter in die breit ausgeführten Götterszenen, mit denen er die Areskampfszene umrahmt, seine typische Göttertravestie sehr reichlich eingewoben.

Handelt es sich um die typischen Motive des Götterzanks, so ist die Travestie leicht festzustellen, wie z. B. in dem Gespräch zwischen Zeus und Hera (V. 757 ff.). Nun hat man aber behauptet, daß hier auch andere Motive verwendet sind, um Haltung und Benehmen der Götter zu travestieren. Es handelt sich hier um die zuvor geschilderte Ausfahrt der beiden Griechengöttinnen zum Kampf, um den Götterwagen und die Rüstung Athenas (V. 720 ff.). Daß diese Episode, eine freie Erfindung des *E*-Dichters, Motive der Aphroditeepisode variiert (Wagenfahrt, Nebelhülle für das Gespann), ist deutlich erkennbar (Lillge 67 ff.).

Drerup (286 ff.) hat schon der Schilderung des Wagens und der Rüstung infolge der „ungeheuerlichen Übertreibung" hochkomische Wirkung bei entsprechendem Vortrag zugeschrieben. Das ist wohl eine Verkennung antiken Empfindens. Will man sich in dieses nicht einfühlen, dann bewegen sich nicht nur diese, sondern eine ganze Reihe anderer naiver Szenen der homerischen Gedichte hart an der Grenze des Lächerlichen. Man muß vielmehr annehmen, daß in diesem Falle Wagen und Rüstung der Gottheit, um dem antiken Empfinden entgegenzukommen, über das menschliche Maß hinausgehoben werden.[1]

Viel umstritten ist auch der Vers 778

τὼ δὲ βάτην τρήρωσι πελειάσιν ἴθμαθ' ὁμοῖαι.

Drerup[2] sieht in dem Vers in Verbindung mit den beschimpfenden Vorwürfen der Hera (V. 787 ff.) keine Komödie mehr, sondern eine komische Groteske, und auch Lillge kommt zu dem Schluß, daß dieser ursprünglich formelhafte Vers mit ernstem Inhalt an seiner Stelle im *E* lächerlich wirken muß (S. 67). Ich wage hier keine apodiktische Behauptung. Dazu müßte man einen Zeitgenossen des homerischen Dichters beschwören. Doch möchte ich darauf hinweisen, daß eine Absicht des Dichters, das körperliche Auftreten der beiden Göttinnen ins Komische zu ziehen, wenig wahrscheinlich ist. Selbst die körperliche Erscheinung des Ares, dessen wüstes und feiges Wesen er doch zum Zielpunkt seiner Travestie macht, wagt er nicht lächerlich zu machen. Und wenn Hephaistos in seiner körperlichen Haltung komisch gezeichnet ist, so handelt es sich hier, wie ich später ausführen werde, um komische Züge, die entwicklungsgeschichtlich begründet sind. Es scheint mir also immerhin noch

---

[1] Über die Beziehungen zur Fahrt der Göttinnen im *Θ* vgl. Finsler *Ol. Szen.* 43 ff. Für die Entwicklung der Motive kommt diese Frage nicht in Betracht.

[2] S. 301/2. Dort auch Literaturangaben.

das Nächstliegende zu sein, einen formelhaften Vers anzunehmen, der die lebendige Beziehung zur epischen Handlung verloren hat und daher bewußte Komik nicht enthalten kann.

Der Stentorruf Heras mit seinen schlimmen Scheltworten, die gegen die Achaier gerichtet sind, und noch mehr die folgenden Ausfälle der Athena gegen Ares (im Gespräch mit Diomedes V. 831 ff.) sind typischer Götterzank wie auch das vorhergehende Gespräch der Hera mit Zeus (V. 757 ff.), das ich wegen seines engen Zusammenhanges mit der Göttertravestie am Schluß des Gesanges bisher zurückgestellt habe. Hera bittet Zeus um die Erlaubnis, Ares aus der Schlacht zu verjagen. Sie bezeichnet das Benehmen des Ares als ἔργ' ἀίδηλα, schilt ihn einen Toren und möchte ihn aus dem Kampfe fortprügeln. Das sind typische Motive. Daß in Zeus' Antwort „ἄγρει μάν οἱ ἔπορσον Ἀθηναίην“ usw. versteckte Ironie liegen kann, wie Lillge (S. 37) annimmt, ist deshalb glaublich, weil Zeus nach homerischer Technik stets am Götterzank beteiligt ist. Sehr deutlich ausgeprägt ist diese Ironie allerdings nicht, weil ja offenbar Hera selbst den Vollzug der Ares zugedachten Züchtigung Athena übertragen will, denn wozu sonst hätte sich diese zum Kampfe gerüstet? Auch könnte ja Hera die Worte „αἴ κεν Ἄρηα λυγρῶς πεπληγυῖα μάχης ἐξαποδίωμαι“ als Götterkönigin sprechen, die sich einer anderen Gottheit als Werkzeug für ihre Pläne bedient.[1]

Die olympische Szene (V. 864 ff.), die der Dichter des *E* nach dem großartigen Areskampfbild an den Schluß des Gesanges setzt, zeigt die typischen Scheltworte, Vorwürfe und Drohungen, zunächst des Ares gegen Zeus und Athena, dann des Zeus gegen Ares und Hera, und schließlich die typische rasche Versöhnung. Man fühlt das Behagen des Dichters an dem Spiel mit den komischen Motiven. Von Einzelheiten kann ich absehen; sie lehren nichts Neues.[2] Der Dichter variiert hier die olympische Szene zwischen Aphrodite und Dione ins Derbkomische. Er persifliert aber auch aufs lustigste die Klage, die eben Hera über das Benehmen des Ares bei Zeus führte, durch die ähnlich lautende Beschwerde des Ares über Athena.

Die Analyse der Götterszenen im *E* zeigt, daß die ältere Dichtung, die als Vorlage diente, die Motive der homerischen Göttertravestie nicht kannte. Der scherzhafte Nebenton, der in der Aphroditeszene der Vorlage mitklingt, hat weder im Ethos noch in der Technik irgendwelche Beziehungen zum homerischen Götterzank.

---

[1] Drerup (298) bekämpft Lillges Annahme in ähnlicher Weise.

[2] S. Drerup 334 ff. In die bewußte Komik, die der Vergleich der heilenden Wunde des Ares mit der gerinnenden Milch (V. 902 ff.) enthalten soll, setze ich allerdings Zweifel.

Die geringste Ausbeute an eigenartigen und bemerkenswerten Motiven bietet die komische Götterschlacht im *Φ*. Indem der Dichter die Götterkämpfe im *E* travestiert, ersinnt er förmliche Raufszenen und verwendet dabei die üblichen Motive des Götterzanks. Der künstliche Höhepunkt, zu dem die Travestie gesteigert wird, ist zugleich ein künstlerischer Tiefpunkt an Motiverfindung. Seltsamerweise hat man auch hier reife dichterische Kunst sehen wollen[1], wo die von märchenhaftem Zauber umwobenen Götterkämpfe im *E* zum Vorbild für einen trivialen Kampf herabgewürdigt werden, der sich von einer possenhaften Rauferei wenig unterscheidet.

Ares eröffnet mit einer Scheltrede den Kampf (V. 391). Das Leitmotiv darin ist seine im *E* erzählte Verwundung, für die er sich an Athena rächen will. Er stößt nach ihr mit dem *χάλκεον ἔγχος*, wie gegen Diomedes im *E* (V. 851). Athena erwidert mit einem Steinwurf, wie Hektor im Kampf mit Aias im *H*, woher auch die Verse 403/4 entlehnt sind. Nach der Niederlage des Ares beschuldigt sie ihn des Abfalls von den Achaiern. Das Gleiche sagte sie schon *E* 832ff. im Gespräch mit Diomedes. Wie Ares im *E* der verwundeten Aphrodite Hilfe leiht, so nimmt sich hier diese des Bruders an. Aber auch ihre Verwundung muß hier travestiert werden. Athena stößt sie also mit der Faust zu Boden. Den komischen Schlußeffekt der Raufszene bilden die beiden im Staube liegenden Gottheiten. Diese schlimme Travestie auf das gewaltige Motiv des vergossenen Götterblutes läßt sich allerdings nicht mehr überbieten.

Damit ist die Götterschlacht eigentlich zu Ende. Für den Kampf der übrigen Götter fehlt es der Travestie im *Φ* an Vorlagen. Die Götter begnügen sich also mit Ausflüchten, Vorwürfen, Scheltworten und Komplimenten. Wenn schließlich der Artemis durch Hera übel mitgespielt wird, so verwendet der Dichter hier offenbar seine eigene skurrile Behandlung der Aphrodite im *Φ*. Die Tochter der Leto ließ sich infolge ihrer Stellung in der Götterfamilie in ähnlicher Weise travestieren. Wie Athena am Beginn der komischen Götterschlacht, von Hera aufgehetzt, Aphrodite schlägt, so züchtigt Hera selbst schließlich die Artemis (V. 489ff.).[2]

---

[1] Nach E. Drerup *Die Götterschlacht in der Ilias* (Ehrengabe deutscher Wissenschaft f. d. Prinzen Joh. Georg v. Sachsen 1920) 485 weist die Götterschlacht eine merkwürdige Reife der dichterischen Kunst in vollkommenem Einklang mit den poetischen Zielen und der Technik der Gesamtdichtung auf.

[2] Hedwig Jordan (*Erzählungsstil in d. Kampfsz. d. Il.* 130) möchte die Behandlung, die Hera der Artemis zuteil werden läßt, auf Anregungen von *E* zurückführen, wo Aphrodite nicht sehr ernst genommen wird. Die Abhängigkeit von der Aphroditeszene im *Φ* ist wohl deutlicher. Etwas anderes ist der aus der Aphroditeszene im *E* (V. 370ff.) kopierte Empfang der Artemis durch Zeus auf dem Olymp (*Φ* 505ff.).

Der Derbheit der Burleske entspricht auch die Häufung von Schimpf- und Scheltworten (*κυνάμυια* V. 394 und 421, *κύον ἀδδεές* V. 481, *νηπύτιε* V. 410, 441, 474). Für das Zusammentreffen der Götter sind Wendungen wie *μιγήμεναι ἐν παλάμῃσιν*, *πληκτίζεσθαι* und *στυφελίζειν* (V. 469, 499 und 512) bezeichnend.

Die Motive dieser Götterposse können kein tieferes Interesse erwecken. Das wendet sich vielmehr dem seltsamen Gegensatz zu, in dem sie zu ihrer Vorbereitung und Einleitung am Anfang des *Υ* steht. Die Verse *Υ* 54—66 enthalten ein grauenvoll prächtiges Bild von dem Aufruhr in der Natur, der durch den Beginn des Götterkampfes hervorgerufen wird, und sind an dichterischer Kraft den besten Stellen der Ilias ebenbürtig. Auch der leiseste Anflug von Komik ist hier ganz undenkbar.

Ich will die vielumstrittene Interpolationsfrage nicht neuerlich aufrollen, umsomehr als es mir wichtiger erscheint, daß man zunächst die vorliegende Fassung der homerischen Götterszenen zu verstehen sucht.[1] Auch hoffe ich mit meinen bisherigen Feststellungen auszukommen. Das Motiv ernsthafter Götterkämpfe ist im homerischen Epos nicht mehr zeitgemäß. Deshalb hat sich aus diesem nicht mehr brauchbaren Motiv das des komischen Götterzanks entwickelt. Der Dichter des *E* übernahm wohl die ernsthaften Götterkämpfe aus seiner Vorlage, er umrahmte sie aber mit seiner Göttertravestie. Auch die Erzählung von dem kampfähnlichen, gewalttätigen Benehmen des Zeus im *Ξ* und *O*, die einer Heraklesdichtung entstammt, wird mit Hilfe der Göttertravestie ins homerische Epos eingeführt. Die Besonderheit der Motive in diesen der Gattung des heroischen Epos angehörenden Vorlagen war durch ihr höheres Alter bedingt.

Die erwähnten Verse im *Υ* dürften auch auf irgendeiner Vorlage fußen. Ihr großartig entwickeltes Motiv, der Beginn eines ernsthaften Götterkampfes, weist aber nicht so sehr auf höheres Alter, als vielmehr auf ein besonderes *γένος*, nämlich auf eine theogonische Dichtung.[2] Der homerische Dichter bediente sich dieses mächtigen Auftaktes für seine Götterkämpfe. Wollte er diese wirklich darstellen, konnte er es seiner Technik entsprechend nur auf burleske Art tun. Durch diese Annahme scheint mir der große Stilgegensatz zwischen dem Götterkampf im *Υ* und dem im *Φ* erklärt. Als Analogon läßt sich auch die schon be-

[1] Im Sinne E. Bethes *Rh. Mus.* 74, 2.

[2] Daß Hesiod dieses Motiv zweimal (beim Titanenkampf und beim Kampf mit Typhon) anwendet, läßt darauf schließen, daß es bei Götterkämpfen beliebt war. Es ist somit wahrscheinlicher, daß Hesiod dieses Motiv aus seinen Vorlagen übernahm (vgl. Alys *Theogonieausgabe* S. XIX u. XX), als daß er beide Male von der Stelle im *Υ* abhängig ist.

sprochene Einlage vom *ἱερὸς γάμος* im *Ξ* heranziehen, wo es sich der homerische Dichter auch nicht versagen konnte, das schöne ursprüngliche Motiv, das er dort travestiert, trotz schärfsten Stilgegensatzes in seiner ursprünglichen Form zu verwerten.

III. HEPHAISTOS ALS KOMISCHE FIGUR

In der Aphroditeszene im *E* begegnete uns in auffälligem Gegensatz zu den travestierenden Motiven des Götterzanks eine naiv-scherzhafte Stimmung, die in ihrer Natürlichkeit und Lauterkeit dem Gefühlston des Volksmärchens verwandt schien. Mit solchen naiv-scherzhaften Zügen ist auch das Bild des homerischen Hephaistos ausgestattet.

Da ist zunächst das Motiv seiner Lahmheit. Es ist nicht burlesk. Wenigstens nicht, wenn wir burlesken Charakter dort annehmen, wo die auftretenden Personen ihre Würde und Geistigkeit gänzlich verloren haben und sich nur von ihren niederen Instinkten und Begierden bewegen lassen.[1] Wenn die Götter am Schluß des *A* über den das Amt der Hebe versehenden Hephaistos in endloses Gelächter ausbrechen, so lachen sie nicht über die Lahmheit des Hephaistos, sondern über seine vielgeschäftige Emsigkeit (V. 600 *ὡς ἴδον Ἥφαιστον διὰ δώματα ποιπνύοντα*), die bei seiner Lahmheit komisch wirkt, und vermutlich auch über den lächerlichen Gegensatz zwischen ihm und Hebe. Das hängt mit seinem Friedensstifteramt in der Travestie des Götterzanks nur lose zusammen.

Ähnliche gutmütig scherzhafte Züge finden wir im *Σ* 369 ff. beim Besuche der Thetis im Hause des Hephaistos. Hier richtet sich der Scherz allerdings schon mehr auf seine koboldartige Gestalt[2] und seine Unbehilflichkeit[3] als auf seine Vielgeschäftigkeit bei den mühsamen Arbeiten des Schmiedehandwerks.[4] Der naive Scherz der Szene wird durch burlesken Götterzank nicht beeinträchtigt. Hephaistos spricht wohl von seiner schamlosen Mutter, die aus Zorn über seine Lahmheit ihn ins Meer schleuderte (V. 395 ff.). Aber das gehört zu den urwüchsigen Gewalttätigkeiten, die aus dem Motivgut des alten Mythus stammen.

Ihre besondere märchenhafte Stimmung erhält aber die ganze Szene durch die kunstvollen Zauberwerke des Gottes. Die Dreifüße, die er gerade anfertigt, bewegen sich von selbst auf ihren goldenen Rädern,

---

[1] J. Volkelt *System der Ästhetik* II 407 u. 410.

[2] V. 410 *πέλωρ αἴητον*, V. 411 *ὑπὸ δὲ κνῆμαι ῥώοντο ἀραιαί.*

[3] V. 372 *ἑλισσόμενον περὶ φύσας*, V. 417 *ὑπὸ δ' ἀμφίπολοι ῥώοντο ἄνακτι χρύσειαι.*

[4] V. 372 ff. *ἱδρώοντα . . . σπεύδοντα· τρίποδας γὰρ ἐείκοσι πάντας ἔτευχεν*, V. 412 ff. *φύσας μέν ῥ' ἀπάνευθε τίθει πυρός* usw.

die goldenen Dienerinnen, die den Gott beim Gehen stützen, sind mit Vernunft, Stimme und Kraft begabt und verstehen auch kunstreiche Arbeiten. Die Blasebälge, deren sich der Gott bei der Arbeit bedient, sind selbsttätig und befolgen seine Befehle. Ähnliche Wunderwerke im Palast des Alkinoos werden im *η* erwähnt. Die goldenen und silbernen Hunde, unsterbliche und nie alternde Hüter des Palastes, sind auch von Hephaistos angefertigt.[1] Alles das sind ursprüngliche Motive des Märchens, denen die Heldendichtung im Einklang mit dem prunkvollen Aufwand in den Fürstenpalästen besondere Formen gegeben hat.[2]

Schon diese Verbindung von Märchenmotiven mit der scherzhaften Behandlung des Hephaistos legt es nahe, mindestens im Kern dieses Scherzes ein ursprüngliches Märchen- oder Sagenmotiv zu sehen, das bereits in früher Zeit dem Hephaistosmythus angehörte.

Eine andere Hephaistosdichtung selbständiger Art, der von Wilamowitz erschlossene homerische Hephaistoshymnus, ergibt die gleiche Folgerung. Ich behandle ihn vor dem Demodokoslied im *ϑ*, weil er in entwicklungsgeschichtlicher Beziehung älter zu sein scheint.

Zwei kurze Bruchstücke eines Hephaistoshymnus des Alkaios verbunden mit einem *διήγημα* des Libanios[3] einerseits, ein Bildstreifen auf der Françoisvase andererseits haben es Wilamowitz ermöglicht, aus den von Platon zitierten *Ἥρας δεσμοὶ ὑπὸ υἱέος* einen homerischen Hymnus wiedererstehen zu lassen. Seinem Versuch, den Inhalt annähernd zu bestimmen[4], kann man im allgemeinen beistimmen, Einzelzüge müssen natürlich zweifelhaft bleiben, denn wenn auch die Darstellung auf der Françoisvase als verläßliches Zeugnis für den homerischen Hymnus gewertet werden kann[5], ist ihre bildliche Sprache doch nicht ganz eindeutig.

Hier ist nun die Frage zu stellen, in welchen Grenzen sich der Götterscherz dieses ionischen Hymnus des 7. Jahrhunderts gehalten haben mag. Stellen wir zunächst fest, worum es sich für Platon bei der Erwähnung des Hymnus eigentlich handelte. Er verwirft im Staat

---

[1] Man hat die Schilderung des Palastes des Alkinoos mit orientalischen Märchen verglichen. Solche lebende Zauberpuppen finden sich auch in der indischen Mythologie und in der Märchendichtung des Somadeva (G. Gerland *Altgriech. Märchen in der Odyssee,* 1869, 13). Auf Märchen, in denen selbsttätige Gegenstände vorkommen, verweist F. v. d. Leyen *Das Märchen in den Göttersagen der Edda* 58.

[2] Nilsson *Hist. of Gr. Rel.* 58; *Every age and culture unconsciously adapts the tale to contemporary conditions.*

[3] Ausg. von R. Förster VIII 38.

[4] Hephaistos (*Gött. Nachrichten* 1895) 223.

[5] Sie schließt sich auch in anderen Bildstreifen getreu an das literarische Denkmal an (Hesiods Theogonie und Heraklesschild) a. a. O. 221.

2, 377 ff. die Götter- und Heldendichtung Homers und Hesiods, weil sie bei der Jugenderziehung Schaden stifte. Für das von ihm verurteilte *εἰκάζειν κακῶς τῷ λόγῳ περὶ θεῶν τε καὶ ἡρώων, οἷοί εἰσιν* (377) verweist er auf die Darstellung des Uranos und Kronos bei Hesiod. Dann spricht er von Mythen, die davon handeln, *ὡς θεοὶ θεοῖς πολεμοῦσί τε καὶ ἐπιβουλεύουσι καὶ μάχονται*, von Gigantomachien und *ἄλλαι ἔχθραι πολλαὶ καὶ παντοδαπαὶ θεῶν τε καὶ ἡρώων πρὸς συγγενεῖς τε καὶ οἰκείους αὐτῶν.* Es ist ohne weiteres klar, daß sich Platon hier gegen die mit Gewalt und List verbundenen Zwistigkeiten in der Götterdichtung wendet, ohne ihre burleske Behandlung ins Auge zu fassen.

Weniger deutlich ist Platons Gesichtspunkt an der folgenden hier besonders in Betracht kommenden Stelle: *Ἥρας δὲ δεσμοὺς ὑπὸ υἱέος καὶ Ἡφαίστου ῥίψεις ὑπὸ πατρὸς μέλλοντος τῇ μητρὶ τυπτομένῃ ἀμύνειν, καὶ θεομαχίας ὅσας Ὅμηρος πεποίηκεν, οὐ παραδεκτέον εἰς τὴν πόλιν, οὔτ' ἐν ὑπονοίαις πεποιημένας οὔτ' ἄνευ ὑπονοιῶν.* Es ist möglich, daß Platon den von Homer in seine Travestie einbezogenen Sturz des Hephaistos aus dem Olymp als *γελοῖον* ansah, da er dieses ätiologische Märchen neben die Götterkämpfe im *Φ* stellte, deren possenhafte Behandlung er nicht außer acht lassen konnte. Wir sehen aber aus dieser Zusammenstellung eines halbkomischen grotesken Motivs mit der übertriebenen Burleske im *Φ*, daß sich aus diesem Zusammenhang für die komische Richtung des hier miterwähnten Hephaistoshymnus absolut nichts folgern läßt.

Ich räume ein, daß die Zusammenstellung dieser Motive wahrscheinlich keine zufällige ist. Ihre komische Färbung mag Platon bewogen haben, sie nebeneinanderzustellen. Doch darf man nicht vergessen, daß mit allen diesen Motiven Gewalttätigkeiten verbunden sind. Und das war zweifellos auch hier der Hauptgesichtspunkt Platons. Das erklärt auch, warum z. B. der Hermeshymnus nicht erwähnt wird, in dem eben alles in harmlosem Scherz verläuft. Diesem Gesichtspunkt Platons entsprechen übrigens auch die Richtlinien, die er für die ideale Götterdichtung zieht. Die Gottheit darf nur als Urheber des Guten ohne gauklerische Verwandlung und lügnerische Täuschung dargestellt werden (2, 379 ff.). Es ist somit selbstverständlich, daß bei so weitgreifenden ethischen Grundsätzen die homerische Göttertravestie als Ausschnitt aus der homerischen Götterbehandlung erst in zweiter Linie in Betracht kommt.

Wir sind also bei der Beurteilung der komischen Motive des Hephaistoshymnus bloß auf den Wortlaut der erwähnten literarischen Quellen und auf die monumentale Überlieferung angewiesen. Denn auch der naheliegende Vergleich mit der komischen Richtung des Hermeshymnus läßt doch nur ganz allgemeine Schlüsse zu.

Der Hymnus mag die *γοναί* des Gottes ähnlich erzählt haben, wie Hephaistos selbst im Σ 394 ff. seiner Gemahlin Charis berichtet. Nach Wilamowitz' Annahme war das für den Gott wenig schmeichelhafte Motiv des Hinauswurfs aus dem Olymp im Hymnus etwa dahin geändert, daß Hera das Kind, weil es verkrüppelt war, zu kunstfertigen Dämonen in die Lehre gab. Doch muß, wie mir scheint, die Verbannung aus dem Olymp durch Hera sehr stark betont gewesen sein, da nur so das Motiv der durch scherzhafte List gefoppten und bestraften Himmelskönigin zur vollen komischen Wirkung kommt. Das ist ja überhaupt die Pointe des Ganzen, auf der sich der weitere Verlauf der Geschichte aufbaut.

Auch glaube ich nicht, daß der Hymnus dem Hephaistos einen Lehrer in der Schmiedekunst gab. Σ 400 ff., wo Hephaistos von seinem Aufenthalt in der Grotte bei den Meermädchen rühmend erzählt:

τῇσι παρ' εἰνάετες χάλκευον δαίδαλα πολλά,
πόρπας τε γναμπτάς θ' ἕλικας κάλυκάς τε καὶ ὅρμους,

ist natürlich dafür nicht maßgebend. Aber wie der Apollonhymnus keinen Lehrer nennt, der Apollon im Saitenspiel unterrichtet, wie im Hermeshymnus der neugeborene Gott zum Staunen der olympischen Götter sogleich ein Probestück vollendeter Diebskunst ablegt, so schmiedet gewiß auch Hephaistos sogleich nach seiner Ankunft *δαίδαλα πολλά* zur Verwunderung der darob entzückten Meermädchen. Dieses typische Motiv von den Wundertaten der neugeborenen Gottheit wird sich der Hymnus kaum haben entgehen lassen. Mit seinen herrlichen Schöpfungen beschenkt Hephaistos zum Dank für seine Rettung Eurynome und Thetis. Das steht in der Erzählung des Libanios und wird ergänzt durch den obigen Vers im Σ, der solche für Göttinnen geeignete Schmuckstücke wirklich nennt.

Vielleicht hat der Hymnus noch andere märchenhafte Kunstwerke zum Preise des Gottes aufgezählt und beschrieben, die dieser während seines Aufenthaltes bei den Meermädchen anfertigt. In der vorliegenden Überlieferung scheint an dieser Stelle ein Verbindungsglied zu fehlen. Das *διήγημα* schließt nämlich das Zaubergeschenk für Hera, einen goldenen[1] Thron mit unsichtbaren Fesseln, ziemlich unvermittelt an die Geschenke für die Meermädchen an. Im Hymnus kann der Gott mit seinem schlimmen Geschenk bloß die Befriedigung seines Rachegelüstes (*μνησικακῶν* Pausan.), nicht etwa als weiteres Ziel noch seine Rückkehr auf den Olymp verfolgt haben. Dem widerstreitet ja die Schwierigkeit, ihn zu dieser Rückkehr zu bewegen.

---

[1] Nach Pausanias I 20, 3. Er erwähnt ein Gemälde eines Dionysostempels in Athen, auf dem dargestellt war, wie Dionysos den Hephaistos in den Himmel hinaufbringt. Zur Erklärung des Gemäldes erzählt Pausanias die ganze Geschichte, jedoch viel kürzer als das *διήγημα* des Libanios.

Der listige Plan gelingt. Hera, die sich über das Geschenk sehr freut, bleibt daran haften *καὶ ὁ λύσων οὐκ ἦν*, wie die literarische Überlieferung in lakonischer Kürze berichtet. Der Hymnus wird das ebenso peinliche wie lächerliche Mißgeschick der Göttin und die vergeblichen Bemühungen der olympischen Götter, sie zu befreien, in einer großen olympischen Szene ausgemalt haben. Da den schlimmen Zauber offenbar nur der lösen kann, der ihn ersonnen hat (*μόνον γὰρ ἂν ἐκεῖνον καὶ λῦσαι* Lib.), beraten alsdann die Götter, wie Hephaistos herbeizuschaffen sei. In die olympische Szene schaltet nun Wilamowitz ein Motiv ein, das er der Darstellung der Françoisvase entnimmt. Dort bildet nämlich Aphrodite zwischen Zeus und Hera auf der einen, Dionysos und Hephaistos auf der anderen Seite geradezu den Mittelpunkt der ganzen Szene. Schon Robert[1] wies darauf hin, daß Aphrodite in der von dem Maler befolgten Sagenversion eine besondere Rolle gespielt haben müsse und vielleicht ihr Besitz der dem Hephaistos für die Lösung der Mutter versprochene Lohn sei. Wilamowitz verbindet in geschickter Weise diesen Einfall mit der Überlieferung bei Libanios, indem er Hera den Besitz Aphrodites dem versprechen läßt, der sie lösen würde. „Das lockte den Ares, der seiner Mutter beizustehen der nächste war."

Obwohl dieser Zug dem Ethos des Götterscherzes durchaus angemessen ist — ich erinnere an die *ἀπάτη* im *Ξ*, wo Hera dem Hypnos für seine Hilfe die Pasithea verspricht —, scheint es mir doch zu kühn, aus der eben nicht eindeutigen bildlichen Darstellung den genauen Ablauf der Handlung konstruieren zu wollen. Auch ist die Sache doch etwas komplizierter. Verspricht Hera die Aphrodite dem, der den Zauber bannt, oder dem, der Hephaistos herbeischafft? Im ersten Fall hätte Ares überhaupt keinen Anspruch, und sein Eifer zu helfen, wäre anders zu motivieren, etwa mit seiner prahlerischen Siegeszuversicht, die auch in der Ilias als komischer Zug verwendet wird. Im zweiten Fall aber wäre Dionysos der Anspruchsberechtigte[2], und nicht Hephaistos, dem schließlich nach Wilamowitz' Annahme Aphrodite zufällt.

Ares holt sich wie in den Götterkämpfen der Ilias eine arge Niederlage. Bei Libanios nimmt er vor den Feuerbränden des Hephaistos Reißaus, auf der Françoisvase sitzt er beschämt und niedergeschlagen hinter Heras Zauberthron. Man hat aus dieser bildlichen Darstellung zu erkennen geglaubt, daß er von Athena, die neben ihm steht, angesichts des erfolgreichen Dionysos verspottet wird. Das ist nun eine Reminiszenz aus dem Götterzank der Ilias. Dort herrscht bitterste

[1] Preller-Robert *Gr. Mythol.*⁴ I 177 Anm. 3.

[2] Das ist auch die Logik des *διήγημα*, das allerdings Aphrodite nicht nennt. Dionysos wird hier als *εὐεργέτης τῆς Ἥρας* mit der Aufnahme in den olympischen Götterkreis belohnt.

Feindschaft zwischen Hera und Athena einerseits und Ares andererseits, weil er von der Griechenpartei abgefallen ist und im feindlichen Lager kämpft. Dieser Grund der Feindschaft wird wiederholt betont. Im Hephaistoshymnus dagegen tritt Ares hilfsbereit für die Mutter ein. Die Götterpsychologie des Hymnus ist also von der der Ilias völlig verschieden. Darum erscheint es mir bedenklich, für diesen eine Zankszene zwischen Athena und Ares in der Manier der Ilias (wie etwa im Φ) anzunehmen. Ob auch die allgemeine Preistendenz der homerischen Hymnen den Gegner des zu preisenden Gottes vor einer solchen burlesken Verhöhnung geschützt hätte, ist allerdings eine schwer zu beantwortende Frage.

Wie Dionysos dazukommt, als Helfer und Retter einzuspringen, wissen wir nicht. Es ist klar, daß hier wieder ein Bindeglied fehlt. Die Berauschung des widerspenstigen Gottes, seinen Ritt auf den Olymp im lustigen Thiasos seines Bezwingers, wie ihn das Vasenbild darstellt, mag der Hymnus mit scherzhaften Einzelzügen ausgestattet haben. Doch besitzt dieses Motiv für die Antike weit geringeren burlesken Inhalt als für unser modernes Empfinden. Der Zug des Dionysos mit dem bezwungenen Hephaistos hat auch seine ernste kultische Seite. Die Ähnlichkeit mit dem literarisch schon in den Bakchen des Euripides bezeugten Sieges- und Eroberungszug des allgewaltigen Gottes ist deutlich, und der Wein, dem Hephaistos erliegt, ist das *θεῖον πῶμα*. Auch hat an der komischen Wirkung das naive Motiv der tollen bakchischen Ausgelassenheit reichlichen Anteil, so daß man diese ganze Szene nicht als Göttertravestie im Sinne der Ilias betrachten kann. Das entspricht auch der Tendenz des Hymnus. Die Darstellung der Françoisvase kann uns da nicht viel sagen, denn die sehen wir doch mit modernem Auge.

Auch das Motiv des Zauberthrons hat mit der homerischen Götterburleske nichts zu tun, sondern weist auf ein ursprüngliches Scherzmotiv der Volkssage und des Volksmärchens. Schon Wilamowitz hat in seiner Abhandlung[1] über Hephaistos für die Entwicklungsgeschichte des Gottes die kunstreichen, aber mißgestalteten und tückischen Zwerge herangezogen und durch Individualisierung eines solchen Zwerges Hephaistos entstehen lassen. Dieses Ergebnis wurde durch L. Maltens Untersuchung[2] erhärtet, der die liparische Sage von Hephaistos, dem geheimnisvollen hilfreichen Schmied, als echte Volkssage für den alten Zwergcharakter des Gottes verwertete.

Die kunstreichen Arbeiten und wunderbaren Geschenke der Zwerge sind bekanntlich ein beliebtes Sagenmotiv und nicht minder die mit diesen Geschenken verbundene Arglist. Das gilt von den antiken Dak-

[1] S. 241 ff. [2] *Jahrb. d. deutsch. arch. Instit.* 27, 1912, S. 232 ff.

tylen und Telchinen, und das internationale Sagen- und Märchengut liefert dafür viele Parallelen. So findet sich in den Göttersagen der Edda das Märchenmotiv von den kostbaren Besitztümern der Götter. Alle diese Wunderdinge, der Speer, der im Flug nicht innehält, der Hammer, der alles trifft, der Eber, der mit seinem Glanz die Nacht erhellt, sind von den Zwergen geschaffen.[1]

Die Erkenntnis der Entwicklungsgeschichte des Gottes Hephaistos verschafft nun vollste Klarheit über seine früher besprochenen Wunderwerke, von denen Ilias und Odyssee berichten. Auch das arglistige Geschenk des Zauberthrons entpuppt sich als altes ursprüngliches Motiv der Volkssage, das der neckische Zwerg in seine göttliche Entwicklungsphase hinübergenommen hat. Dieses Scherzmotiv findet sich übrigens noch im heutigen Volksmärchen vom Schmied und dem Teufel als einer der drei Wünsche, die dem Schmied gewährt werden.[2]

Bei diesem Sachverhalt ist es immerhin nicht unmöglich, daß auch die Berauschung des Hephaistos als altes ursprüngliches Motiv, das erst später mit dem Dionysosmythus verbunden wurde, der Volkssage angehört. Es gibt nämlich einen ähnlichen bekannten Sagentypus, nach dem wilde Waldleute oder Zauberer berauscht und gefesselt werden, damit sie ihr Wissen den Menschen mitteilen.[3]

Jedenfalls hat sich das komische Hauptmotiv des Hymnus als ursprüngliches Sagenmotiv erwiesen, das in einer frühen Entwicklungsphase des Hephaistos aus seinem ureigenen Wesen erwachsen ist. In seiner naiv-lustigen Art spricht es weit mehr an als die künstlichen und durch ihre Wiederholung schließlich eintönigen Motive der homerischen Götterburleske, des späten Produktes einer höfischen Kunstdichtung.

Das Lied, das Demodokos im ϑ bei den Wettspielen der Phaiaken *ἀμφ' Ἄρεος φιλότητος ἐυστεφάνου τ' Ἀφροδίτης* (V. 266 ff.) singt, verwendet das gleiche Motiv einer listigen durch ein wunderbares Kunstwerk bewirkten Fesselung (V. 317 *δόλος καὶ δεσμός*). Wie der gekränkte Hephaistos sich an Hera rächt, indem er sie an den Zauberthron bannt, so bereitet er auch dem ehebrecherischen Liebespaar eine kunstreiche Falle aus unzähligen unsichtbaren Fesseln (V. 278 ff. *δέσματα ... τά γ' οὔ κέ τις οὐδὲ ἴδοιτο, οὐδὲ ϑεῶν μακάρων*). Die Verbindung, die dieses naive Sagenmotiv hier mit einem burlesken Motiv von größter Derbheit und Indezenz eingeht, offenbart den weiten Abstand, der diesen Schwank

---

[1] F. v. d. Leyen *Das Märchen in den Göttersagen der Edda* 56 ff.

[2] A. Aarne *Verz. d. Märchentypen* Nr. 330 A. Bolte u. Polívka *Anm. z. d. Kinder- u. Hausmärchen d. Brüder Grimm* Nr. 82. Vgl. auch F. v. d. Leyen a. a. O. 33 über ein ähnliches Märchenmotiv in den Mythen der Edda. Aly *Volksmärchen usw. bei Herodot* 25, Anm. 3

[3] F. v. d. Leyen *D. Märchen*[3] 92.

von dem Hephaistoshymnus trennt. Das märchenhafte Motiv von den Wunderwerken des Hephaistos ist tatsächlich das einzige Motiv, das der Dichter des Schwankes aus dem alten Mythus herübergenommen hat. Von der naiv-scherzhaften und idyllischen Zeichnung des Hephaistos im Σ ist im ϑ keine Spur zu finden.

Es sind intimste *ἔργα γελαστὰ καὶ οὐκ ἐπιεικτά* (V. 307) aus dem ehelichen Leben des Hephaistos, die dieser aus Rachsucht und Verzweiflung dem Gelächter der olympischen Götter preisgibt. Damit wird die Grenze der Schicklichkeit, die der Dichter der Ilias bei der komischen Behandlung des Gottes zieht, in gröblicher Weise überschritten. Man sieht, dieser Schwank ist gar nicht aus dem alten Mythus, sondern bloß aus seinem komischen Zerrbild, der homerischen Göttertravestie, erwachsen. Deutliche Fäden laufen zur *Διὸς ἀπάτη*, in der die heilige Hochzeit der höchsten Himmelsgötter zu einer burlesken Liebesintrige herabgewürdigt wird, und zu den burlesken Motiven des komischen Götterzanks (besonders in den Scheltworten, Vorwürfen und Drohungen in der Rede des Hephaistos V. 306 ff.). Die Frage, inwieweit die Verbindung von Ares und Aphrodite kultisch oder mythisch begründet ist, kommt für die motivische Einschätzung des vorliegenden Schwankes, der mit kultischen und mythischen Vorstellungen nichts zu tun hat, überhaupt nicht in Betracht. Der mythologische Apparat dient dem Dichter als bloßer Aufputz[1], durch den er die Wirkung der Schwankmotive zu steigern sucht. Allerdings mit wenig Erfolg. Ein Vergleich mit der Göttertravestie der Ilias zeigt das deutlich. Dort bricht aus der Travestie doch ab und zu die urwüchsige Gewalt der ins Komische umgebogenen alten Motive hervor. Man fühlt die großen Götter des alten Mythus, und das verleiht selbst der trivialen Komik starke Kontrastwirkung. An den Göttern im Demodokoslied sucht man vergeblich nach einem auch nur schwachen Abglanz ihres göttlichen Wesens und Wirkens. Der Spott der Götter über das Mißgeschick des Ares äußert sich in sentenziösen Gemeinplätzen (V. 329 ff. *οὐκ ἀρετᾷ κακὰ ἔργα· κιχάνει τοι βραδὺς ὠκύν* usw.). Auch der Scherz des Hermes V. 339 ff. ist ein Gemeinplatz. Mimnermos beginnt damit seine erste Elegie an Nanno. Und der Schluß des Ganzen, Poseidons Bürgschaftsleistung für Ares, ist im Grund nichts anderes als die nüchterne Abwicklung eines Rechtsgeschäfts mit spitzfindiger Rhetorik.

---

[1] Vgl. Wilamowitz *Hephaistos* 224.

IV. DER HOMERISCHE HERMESHYMNUS

Die homerischen Hymnen dienten keinem gottesdienstlichen Zweck, sondern sie sollten die Taten und Schicksale der Gottheit preisen, wie das Heldenlied die des Heroen. *Ἔργ' ἀνδρῶν τε θεῶν τε κλείειν* war ja die Aufgabe der Aoiden. Während nun alle homerischen Hymnen das Wirken des erwachsenen Gottes verherrlichen und die Geburts- und Kindheitsgeschichte, wenn überhaupt, nur streifen, hat es sich der Hermeshymnus zum Ziel gesetzt, bloß die Taten des neugeborenen Gottes zu erzählen. Diese auffällige Sonderstellung des Hymnus läßt es zweckmäßig erscheinen, bei der Analyse seiner komischen Züge auch vom Kindheitsmotiv auszugehen.

Das Kindheitsmotiv findet sich bekanntlich nicht bloß in Mythus und Legende, sondern auch in der Heldensage. Verehrung der mächtigen Gottheit und Begeisterung für den übermenschlichen Helden suchen gleichermaßen ihre Geburt und frühe Kindheit mit allerlei bedeutungsvollen und wunderbaren Zügen auszuschmücken. Die griechische Heldensage besitzt ein typisches Beispiel für dieses Motiv in den Taten des kindlichen Herakles.

Schon der älteste homerische Hymnus, der auf den delischen Apollon, stempelt die ersten Handlungen des neugeborenen Gottes zu wunderbaren Äußerungen seines göttlichen Wesens. Kaum hat er von der Götterspeise genossen, befreit er sich selbst von den goldenen Wickelbändern und verkündet den staunenden Göttinnen den Wirkungskreis seiner göttlichen Macht:

> *εἴη μοι κίθαρίς τε φίλη καὶ καμπύλα τόξα,*
> *χρήσω δ' ἀνθρώποισι Διὸς νημερτέα βουλήν.*

Dann schreitet er über die Insel Delos hin, die sich ihm zu Ehren mit Gold und Blüten bedeckt (V. 127ff.). Eine spielerische oder gar scherzhafte Behandlung des Motivs ist nicht erkennbar. Apollon wirft die Windeln ab und wird unvermittelt zum mächtigen Gott.

Durch den Vergleich einer späten Behandlung dieses Motivs vom kindlichen Gott, der in feierlicher Weise von ernsten göttlichen Funktionen spricht, zeichnet sich das religiöse Ethos im Apollonhymnus noch schärfer ab. Ich meine den Artemishymnus des Kallimachos, wo das gleiche Motiv ins Scherzhafte und Lächerliche gewendet ist. Die kindliche Göttin sitzt auf den Knien ihres Vaters Zeus und erbittet von ihm ihre künftigen Attribute und Funktionen. Sie wird als unbehilfliches Kind geschildert, das mit den Händchen des Vaters Kinn kaum erreicht (V. 26ff.). Dabei spricht sie aber von ihrer ewigen Jungfräulichkeit und ihrer Tätigkeit als Göttin der Entbindung (V. 6ff.). Zeus streichelt das

Töchterchen und muß über ihre Bitten lachen (V. 28). Hier tritt der Gegensatz zum Apollonhymnus, wo die Umgebung des göttlichen Kindes von Staunen ergriffen ist (V. 134ff.), besonders scharf hervor. Die travestierende Absicht des alexandrinischen Dichters ist klar, seine Komik frei erfunden.[1]

In zwei anderen homerischen Hymnen, dem kurzen auf Aphrodite Nr. 6 und dem auf Athena (Nr. 28 bei Allen und Sikes), wird wohl die Geburt der Göttinnen erzählt, ein Kindheitsmotiv ist aber nicht verwendet. Aphrodite erscheint gleich nach ihrer Geburt den Göttern als begehrenswerte Gattin (V. 15ff.), und bei Athena ist ein Kindheitsmotiv überhaupt ausgeschlossen, da sie nach dem Mythus gewappnet aus dem Haupte des Zeus hervorspringt. Ein solches Motiv erscheint neben dem Hermeshymnus nur noch im Hymnus auf Pan (Nr. 19). Hier wird es ins Scherzhafte umgebogen, weil diese scherzhafte Richtung dem Bild des zu feiernden Gottes entspricht. Die eigene Mutter, die Tochter des Dryops, erschrickt vor dem rauhen und bärtigen Antlitz des neugeborenen Knäbleins und läuft davon. Hermes aber hüllt sein Söhnchen in Hasenfelle und trägt es auf den Olymp, wo der junge Gott, freudig empfangen, den Namen Pan erhält, *ὅτι φρένα πᾶσιν ἔτερψε* (V. 47).

Anders wieder steht es mit dem scherzhaften Motiv des Hermeshymnus. In ernsthafter Verwendung entspricht es durchaus dem Wesen des Gottes. Die *κλυτὰ ἔργα* der Diebskunst, mit denen der Neugeborene sich seinen Platz im Kreise der Unsterblichen sichert[2], gehören zu seinem göttlichen Wirkungskreis. Davon berichten schon Ilias[3] und Odyssee.[4] In einem früheren Kapitel war davon die Rede, daß auch schon der ältere Mythus dieser an sich ernsten Funktion scherzhafte Richtung gab (*E* 385 ff.). Wird sie aber auf das neugeborene Kind übertragen, so entsteht daraus ein ausgesprochen scherzhaftes Motiv von anmutiger Feinheit.

Wie für die Entwicklung des Götterzankmotivs in der Ilias haben auch für die komischen Motive im Hermeshymnus die Versuche kritischer Scheidung in ältere und jüngere Stücke wohl nur sekundäre Bedeutung. Der jüngere Dichter hat eben das einmal gefundene Motiv aufgegriffen und je nach seiner Begabung ihm reicheren gegenständlichen oder poetischen Gehalt verliehen, oder er hat es auch in hand-

---

[1] Vgl. Wilamowitz *Hellenist. Dicht. in der Zeit des Kallimachos* II 45 ff. und 52: „Denn im übrigen hat der Schalk hier am freiesten mit den göttlichen Personen gespielt . . . der Mutwille des Dichters ist unverkennbar.“

[2] V. 15/16: *ὃς τάχ' ἔμελλεν ἀμφανέειν κλυτὰ ἔργα μετ' ἀθανάτοισι θεοῖσιν.*

[3] In der Stelle von Ares und den Aloaden (*E* 385 ff.) und *Ω* 24, wo Hermes nach dem Wunsch der Götter den Leichnam Hektors stehlen soll.

[4] *τ* 394 ff., wo Hermes dem Autolykos, *ὃς ἀνθρώπους ἐκέκαστο κλεπτοσύνῃ θ' ὅρκῳ τε*, dieses Talent verliehen hat.

werksmäßiger Nachahmung verflachen lassen. Immerhin läßt sich aber aus dem Versuch K. Roberts, den ältesten Kern des Hermeshymnus festzustellen[1] — dieser Versuch hat Beifall gefunden —, auch für die antike Auffassung des Diebstahlsmotivs erhöhte Klarheit gewinnen. Im wesentlichen erschließt Robert zwei große Erweiterungen der ursprünglichen Fassung. Diese handelt nur vom Rinderdiebstahl und der dabei bewiesenen Pfiffigkeit des jungen Gottes, die schließlich auch den erzürnten Bruder entwaffnet.[2] Als wichtigste Zutaten in motivischer Beziehung enthält die erste große Erweiterung die Erfindung der Leier, die zweite das Opfer in Pylos (V. 105 - 141) und die Rede Apollons (V. 526—573), der dem Hermes die goldene Zauberrute, die Weissagung der Thrien, die Herrschaft über die Vierfüßler und das Amt eines Boten in die Unterwelt verleiht.[3]

Trifft Robert damit annähernd das Richtige, so ist, ohne daß man sich bloß auf die forcierte religiöse Tendenz der zweiten Erweiterung stützen müßte, doch schon ganz im allgemeinen die motivische Zudichtung zu der ursprünglichen Diebstahlsgeschichte sehr bezeichnend: mit Zurückdrängung der scherzhaften Färbung wird der Preis des Gottes auf breitester Grundlage ausgeführt. Hätten die antiken Zudichter in der scherzhaften Darstellung des Rinderdiebstahls ein burleskes Spiel mit der Gottheit gesehen, hätten sie es sicher unpassend finden müssen, den Hymnus in der angegebenen motivischen Richtung auszubauen.

Der ernsthafte Inhalt des Rinderdiebstahls stammt aus der Religionsgeschichte.[4] An die knüpfen auch die späteren Zudichter an. Bei der bewundernden Darstellung der unerhörten Meisterschaft im Stehlen spielt wohl das bekannte Märchenmotiv vom Meisterdieb mit. Das ist ein uraltes Motiv aus primitiven Zeiten, da man den gewandten Räuber und Dieb besonders pries.[5] Dagegen hat die scherzhafte Seite des Diebstahlsmotivs im Hermeshymnus mit scherzhaften Zügen des Meisterdiebmärchens nichts zu tun, vielmehr beruht sie lediglich auf der spielerischen Verwendung des Kindheitsmotivs in Mythus und Legende.

Wie schon gezeigt wurde, läßt sich die Behandlung des Motivs bei Kallimachos nicht heranziehen. Das ist nicht Mythus, sondern Travestie. Um in dieser Frage klar zu sehen, muß man ähnliche Erscheinungen in

---

[1] *Hermes* 41, 1906, S. 389 ff. Zu wesentlich abweichenden Ergebnissen gelangt Maria Haubrich in ihrer Dissertation *De Homer. in Merc. hymni compositione* (Frankfurt 1921). Leider ist mir die Schrift nur in einem sehr kurzen Auszug zugänglich, der den Gang der Beweisführung bloß andeutet.

[2] A. a. O. 415. [3] A. a. O. 421 u. 425.

[4] Auseinandersetzung zwischen den beiden Hirtengöttern. Vgl. Preller-Robert *Gr. Myth.*[4] I 394.

[5] F. v. d. Leyen *D. Märchen*[3] 76. Der Gedanke an die neugriechischen Klephten liegt nahe. Literatur zum „Meisterdieb“: Aly a. a. O. 67 u. 158.

Mythus und Legende anderer Völker vergleichen. Ein besonders lehrreiches Beispiel bietet der ägyptische Mythus von Horus dem Kind (Harpokrates). Dieser Gott spielt ja im Hellenismus eine große Rolle. Die Motive, wie der Horusknabe gebissen wird und weint, wie er sich an einem rohen Vogel den Magen verdorben hat[1], ferner das Motiv des am Finger saugenden Knaben mit dem Kinderzöpfchen, wie ihn die volkstümliche Kunst am liebsten darstellt[2], alles das verrät gleichen Ursprung und gleiche Tendenz wie das scherzhafte Kindheitsmotiv im Hermeshymnus. Auch in den indischen Kṛṣṇalegenden finden sich interessante Parallelen. Der Säugling Kṛṣṇa wird schlafend unter einen großen Wagen gelegt, strampelt dann nach Nahrung verlangend ungeduldig mit Händen und Füßen und wirft den Wagen um, daß er zerbricht. Oder der kleine Unband wird, um ihn am Fortlaufen zu hindern, an einen schweren Mörser festgebunden. Er zieht aber nicht nur den Mörser mit sich fort, sondern entwurzelt dabei auch zwei riesige Bäume. Seine Mutter und die Hirten sind darüber entsetzt, er aber sitzt unversehrt und lachend zwischen den Ästen der Bäume.[3] Schließlich liefern auch die apokryphen Kindheitsevangelien der urchristlichen Literatur ähnliche Beispiele. So erzählt das Thomasevangelium (Kap. 2), wie der fünfjährige Jesusknabe mit anderen Kindern spielt und aus Lehm zwölf Sperlinge anfertigt. Wegen der angeblichen Sabbatentweihung zur Rede gestellt, klatscht er in die Hände und die Vögel werden lebendig und fliegen schreiend davon.

Alle diese Parallelen lassen daran keinen Zweifel, daß diese naivscherzhafte Behandlung der Taten des neugeborenen oder noch kindlichen Gottes Ziele verfolgt, die von denen der Travestie durchaus verschieden sind. Der Gott soll nicht herabgesetzt werden, er soll vielmehr durch die Ausschmückung mit solchen naiven Zügen an Volkstümlichkeit gewinnen. Das einfachere religiöse Empfinden der gläubigen Menge findet besonderes Gefallen an solchen Darstellungen, die das kindliche Wesen und Gebaren des jungen Gottes recht drastisch ausmalen und durch diesen Hintergrund seine wunderbaren Taten um so wirksamer hervortreten lassen.

Damit ist der Ursprung des komischen Motivs im Hermeshymnus bloßgelegt. Wenn es auch der Forschung kaum jemals gelingen wird,

---

[1] S. Roeders Art. Ὧρος in d. *Realenz.* Sp. 2447.

[2] A. Erman *Die ägypt. Religion*[2] 244 ff. E. Norden, der in seiner Schrift *Die Geburt des Kindes* bestimmte Motive des Heilandsgedankens bei den antiken Kulturvölkern untersucht, weist auch auf diese spielerische Behandlung des Horuskindes hin (73 ff.).

[3] S. M. Winternitz *Gesch. d. indischen Literatur* I 380 ff. und die dort zitierte Abhandlung von E. Windisch S. 459 ff. (*Ber. Sächs. Ges. d. Wiss., ph.-h. Kl.,* Bd. 37, 1885, S. 439 ff.).

volle Klarheit über die Entstehung des Hymnus zu gewinnen — Roberts bemerkenswerte Ergebnisse sind eben nur ansprechende Hypothesen —, ist doch eine wiederholte Um- und Zudichtung als sicher anzunehmen. Daß dabei die volkstümliche religiöse Tendenz des komischen Motivs Trübungen und auch burlesk gemeinte Ausgestaltungen erfuhr, ist natürlich. Ja es ist möglich, daß schon der erste Dichter dem ursprünglich naiven Motiv eine burleske Wendung gab.

Sehen wir von dem auch hier verwendeten Motiv des komischen Götterzanks ab, so läuft die ganze Komik des Hymnus einzig und allein auf das Kindheitsmotiv hinaus, auf das Motiv vom Wickelkind (*σπαργανιώτης* V. 301), vom *κακομηδὴς παῖς* (V. 389), der kaum geboren aus dem *ἱερὸν λίκνον* schlüpft und nicht nur meisterlich zu stehlen, sondern auch meisterlich zu leugnen weiß. Die Komik des scherzhaften Kindheitsmotivs wird hier noch dadurch gesteigert, daß der kleine Gott sein kindliches Benehmen nur als schauspielerischen Deckmantel für sein hinterlistiges Tun benutzt. Er spielt mit raffinierter Geschicklichkeit die Rolle des Wickelkindes, des *τέκνον νήπιον, ὃς μάλα παῦρα μετὰ φρεσὶν αἴσυλα οἶδε* (V. 163/4), während er ein Meisterstück seiner Kunst als *ποικιλομήτης ἀναιδείην ἐπιειμένος* (V. 155/6), *ἠπεροπευτής, δολοφραδής* (V. 282) vollbringt.

So drapiert er, nach dem ausgeführten Diebstahl in der Wiege ruhend, seine Windeln und gibt sich das Ansehen eines spielenden Kindes, um die eigene Mutter zu täuschen (V. 151 ff.). Als er Apollon kommen sieht, verkriecht er sich ganz unter seine Windeln und kauert sich zusammen wie ein schlafbedürftiger Säugling (V. 235 ff.). Auf die Beschuldigung des Rinderdiebstahles antwortet er heuchlerisch (V. 266 ff.):

οὐκ ἐμὸν ἔργον τοῦτο, πάρος δέ μοι ἄλλα μέμηλεν·
ὕπνος ἐμοί γε μέμηλε καὶ ἡμετέρης γάλα μητρός,
σπάργανά τ' ἀμφ' ὤμοισιν ἔχειν καὶ θερμὰ λοετρά.

Auch das durch seine derbe Komik anstößigste Motiv in der ganzen Diebstahlsgeschichte, von dem die Verse 293 ff. handeln, ist den Kindheitsmotiven zuzuzählen. Das ist bei der bisherigen Erklärung zu wenig beachtet worden. Wie sich der kleine Hermes in den Händen Apollons sieht, führt er sich sehr unfein auf (*οἰωνὸν προέηκεν . . . τλήμονα γαστρὸς ἔριθον*). Die Art dieser Komik läßt sich wohl nur recht verstehen, wenn man dabei in Rücksicht zieht, wie stark das Kindheitsmotiv unmittelbar vor und nach diesem burlesken Vorfall betont ist. Von den Versen 235 ff. und 266 ff., die hier in Betracht kommen, war eben die Rede. V. 254 spricht Apollon den Hermes mit *ὦ παῖ, ὃς ἐν λίκνῳ κατάκειαι* an, V. 290 sagt er zu ihm *ἐκ λίκνου κατάβαινε*, V. 293 (*παῖδα λαβών*) nimmt er ihn, wie es scheint, selbst aus der Wiege und V. 301, nachdem sich

Hermes so unartig benommen, nennt er ihn spöttisch *σπαργανιῶτα*. Unmittelbar darauf (V. 305ff.) macht sich Hermes wieder mit seiner Windel zu tun.

Ist nun in diesem ganzen Zusammenhang das Kindheitsmotiv so auffällig in den Vordergrund gerückt, so läßt sich kaum daran zweifeln, daß auch das derbe Intermezzo der Verse 294ff. diesem Motivkomplex angehört und nach der Absicht des Dichters seinen burlesken Höhepunkt bilden soll. Trotz der bisherigen gewiß scharfsinnigen Erklärungsversuche[1], die das Hauptgewicht auf die Deutung der beiden Omina (*οἰωνὸν προέηκεν . . . ἐσσυμένως δὲ μετ' αὐτὸν ἐπέπταρε*) legen, scheint mir das Benehmen des Hermes die gleiche Zielrichtung zu haben, wie alle seine übrigen kindlichen Mätzchen. Er will den lästigen Inquisitor loswerden. Und tatsächlich erreicht er auch seine Absicht insofern, als ihn Apollon, der ihn ergriffen hat und forttragen will, wieder zur Erde wirft. Nebenher geht dann die schlimme Parodie auf die Weissagekunst Apollons. Interessanterweise hat auch die neuere Kunst bei antiken Vorwürfen ähnliche derbe Kindheitsmotive verwendet. Ich erinnere an Rembrandts Raub des Ganymed und an ein Bild Guido Renis, einen kleinen Bakchus darstellend, „der sich genau ebenso aufführt, wie das Kind aus dem Norden“.[2]

Mit dem Erscheinen des kleinen Gottes vor Zeus, der sich über ihn weidlich erlustigt, ist dieses Motiv des Säuglings in den Windeln im Hermeshymnus schließlich abgetan (V. 388).

Ionischer Geist und ionische Anmut spiegeln sich in der scherzhaften Anrede, die Hermes an die Schildkröte richtet (V. 30—38).[3] Die griechische Lyrik hat dieses Motiv, ein Tier in anmutiger Weise zu apostrophieren, mit Vorliebe verwendet.[4] Für die Entwicklung der scherz-

---

[1] S. Baumeister, Gemoll, Allen und Sikes. Manches an diesen Erklärungen ist pedantisch und geschmacklos.

[2] *„Il Baccarino ignudo che rende ciò che beve.“* Vgl. C. Neumann *Rembrandt* (1902) 118. Es ist bezeichnend, daß der Verfasser Rembrandts Bild als naiv-realistische Darstellung, nicht als Parodie auffaßt. Beide Bilder befinden sich in der Dresdner Galerie.

[3] Robert (a. a. O. 417) sucht zu erweisen, daß in dem Abschnitt von der Erfindung der Leier, den er aus dem ursprünglichen Hymnus ausscheidet, Hermes als Jüngling zu denken ist. Tatsächlich ist in dieser Episode ein kindlicher Zug nicht erkennbar. Der Sinn des wiederholt gebrauchten Wortes *ἄθυρμα* ist nicht ganz klar. Dazu vgl. Baumeister 190.

[4] Anakreon verkleidet eines seiner hübschesten Liebeslieder, das auf das thrakische Füllen, mit diesem Motiv. Zahlreiche Fragmente der älteren Lyrik zeugen von seiner Beliebtheit, z. B. Sappho 86 (Diehl), Anakreon 61 und Simonides 46, alle drei an die Schwalbe gerichtet, oder Simonides 47 an den Hahn. Später haben die tändelnden Anakreonteen sich dieses spielerische Motiv zu eigen gemacht.

haften Motive im Mythus kommt es nicht in Betracht. In der Technik des νεῖκος (V. 269) zwischen Apollon und Hermes erkennen wir die aus der Ilias bekannte Motivgruppe des komischen Götterzanks, dessen ernsten mythischen Hintergrund wir früher festgestellt haben. Dazu gehören schon die Scheltworte (μητρὸς ἐνιπαί V. 165), mit denen Maia den Sohn nach dem Diebstahl empfängt (V. 155ff.). Sie droht ihm, daß Apollon ihn in Fesseln legen werde. V. 256 droht wieder Apollon, ihn in den Tartaros zu schleudern. Diese Drohung stammt aus Θ 13, wo sie Zeus gegen die übrigen Götter ausstößt. Wie Δ 5ff. Zeus die Hera mit höhnenden Worten (κερτομίοις ἐπέεσσι) zu reizen versucht, so höhnt im Hymnus Apollon den Hermes, Zeus den Apollon (V. 300 u. 335). Den Diebstahl hält Apollon dem Hermes in den derbsten Ausdrücken vor (V. 282ff., 336ff.). Auch Hermes läßt es nicht an Vorwürfen fehlen, wenn er sich auch in maßvolleren Wendungen ergeht (z. B. V. 272 τὸ δ' ἀπρεπέως ἀγορεύεις). Apollon macht schließlich den vergeblichen Versuch, ihn zu fesseln, als er die Häute der beiden geschlachteten Rinder entdeckt (V. 409ff.). Das bildet den Höhepunkt des Götterzanks, dem nun Ausgleich und Versöhnung folgen.

SCHLUSS

Aus den Ergebnissen der einzelnen Kapitel lassen sich in mehrfacher Richtung allgemeine Folgerungen ableiten. Die weit auseinanderliegenden Ursprungsgebiete der untersuchten komischen Motive und noch mehr ihre erstaunlich gegensätzlichen Tendenzen, die z. B. beim burlesken homerischen Götterzank und beim scherzhaften Kindheitsmotiv im Hermeshymnus besonders scharf zum Ausdruck kommen, lassen es zunächst als aussichtslos erscheinen, in den Dichtungen, die solche komische Motive verwenden, eine einheitliche literarische Richtung zu suchen. So verkehrt es wäre, tiefgehende Unterschiede verkennen zu wollen, wie sie z. B. Posse, Lustspiel und Scherzmärchen in der Art ihrer Komik und in ihrer künstlerischen Absicht aufweisen, ebenso verfehlt ist es, die verschiedenen Richtungen der komischen Götterdichtung durch Zusammenfassung zu einer Literaturgattung negieren zu wollen. Begriffe wie Travestie oder Schwank decken sich eben nur mit der einen oder der anderen dieser Richtungen.

Die naive, halbscherzhafte und gutmütige Götterbehandlung im Literaturmythus (Aphrodite und Dione im *E*, Hephaistos im *Σ*), die offenbar dem Ton des Volksmärchens nahesteht, ist, wenn auch kein besonderes γένος, so doch eine besondere Art von Komik, die dem Begriff der Travestie entschieden widerstreitet. Ebenso deutlich unterscheiden sich die komische Richtung und künstlerische Tendenz des

aus einem volkstümlichen Kultmotiv erwachsenen Hymnus auf den kindlichen Hermes von der höfischen Burleske des homerischen Götterzanks und Götterkampfes. Nicht an letzter Stelle haben volkstümliche und höfische Denkweise und Gefühlswelt dieser verschiedenartigen Komik ihren Stempel aufgedrückt.

Schwieriger ist es, aus den speziellen Ergebnissen über Ursprung und Entwicklung der Motive Folgerungen von allgemeiner Geltung zu gewinnen. Es handelt sich hier darum, die einzelnen Motivgruppen zu den in den ältesten Denkmälern des Literaturmythus wahrnehmbaren Entwicklungslinien der Komik in Beziehung zu bringen. Vor allem ist darauf zu verweisen, daß das Alter eines Motivs und das Alter der Dichtung, in der es verwendet wird, insoweit voneinander unabhängig sind, als irgendein in einer bestimmten Dichtungsgattung beliebtes Motiv in eine andere vielleicht ebenso alte erst viel später Eingang gefunden haben kann. Daraus erhellt z. B., was schon früher betont wurde, daß die Analyse der komischen Motive in der Ilias kein Hilfsmittel für das Entstehungsproblem der Dichtung und insbesondere für das Alter einzelner Stücke bilden kann.

In den von der Ilias benutzten halbkomisch grotesken Gewalttätigkeiten des alten Mythus ist eine Keimzelle für den burlesken Götterscherz der Ilias ziemlich deutlich erkennbar. Diese alten gewalttätigen Motive dürften bereits von der in der Ilias benutzten Heraklesdichtung eine wenn auch nur geringe Verschiebung in komischer Richtung erfahren haben. Die Seltsamkeit der alten Motive führte schließlich zu ihrer travestierenden Behandlung in der Ilias. Nach der eingangs versuchten theoretischen Auseinandersetzung ist diese Götterburleske überhaupt kein Mythus mehr. Die komische Verkleidung hat einen wesentlichen Teil seines Inhalts vernichtet.

Daneben finden sich aber auch Motive von reinerer und edlerer Komik, die von einem naiven, ursprünglichen Sinn beseelt, sich bald auf der Grenzlinie zwischen Scherz und Ernst bewegen, bald deutlichen Scherz zum Ausdruck bringen. Dieser Stimmungsgehalt läßt sich am ehesten mit dem ähnlicher Motive im Märchen vergleichen. Im echten Märchen spielt ja die burleske Richtung nur eine untergeordnete Rolle. Eine naive, halbscherzhafte Stimmung ohne ausgesprochen scherzhafte Motive bildet den Grundton der Aphroditeszene im *E* und der Hephaistosszene im *Σ*. Es ist bezeichnend, daß in beiden Szenen auch Märchenmotive, wenn auch nicht scherzhafter Natur, mitspielen. Insbesondere die halbscherzhafte Götterbehandlung der Aphroditeszene ist ein Beispiel feinster Götterkomik. Sie ist älter als die homerische Ilias. Dem Verfasser des *E* hat sie so imponiert, daß er sie unangetastet übernommen hat. Allerdings hat er sie dann in der Streitszene zwischen

Zeus und Ares am Schluß des gleichen Gesanges mit dem typischen Motiv des Götterzanks travestiert.

Die scherzhafte Behandlung des Hephaistos in der Ilias und im Hephaistoshymnus läßt sich auf seinen ursprünglichen Zwergcharakter zurückführen. Sie stammt in ihrem Kern aus echter Volkssage. Scherzhafte Einzelmotive des Märchens sind dazugewachsen. Sie haben ihre ursprüngliche Frische und Natürlichkeit bewahrt und lassen eine Verschiebung in travestierender Richtung kaum erkennen. In einem Hymnus zum Preise eines Gottes hat ein Motiv, das diesen Gott travestiert, keine Berechtigung. Auch hier zeichnet sich der vorhomerische Kern dieser Götterkomik von der homerischen Götterburleske deutlich ab.

Ein volkstümliches Kultmotiv ist im scherzhaften Kindheitsmotiv des Hermeshymnus erkennbar. Wenn es auch in diesem Hymnus eine gewisse burleske Färbung erhielt, bleibt diese doch weit hinter den Derbheiten der homerischen Göttertravestie zurück. So verlangt es ja auch das Ethos des Hymnus. Da das Kindheitsmotiv im griechischen Kult wahrscheinlich sehr alt ist, kann auch seine scherzhafte Behandlung im Mythus das Alter des Hermeshymnus beträchtlich übersteigen. Feste Anhaltspunkte sind hier allerdings nicht gegeben.

Es gibt somit für die Komik im Literaturmythus nicht eine, sondern mehrere Entwicklungslinien. Zunächst die, die an die mythischen Vorstellungskreise selbst anknüpft und diese, die ursprünglich bewußte komische Motive entbehrten, mit Hilfe der Travestie komisch gestaltet. Parallel dazu läuft die Entwicklungslinie des Scherzes, der in den Mythus aus einzelnen bestimmten scherzhaften Märchen- (auch Sagen-) Motiven und offenbar auch aus der scherzhaften Stimmung des Märchens überhaupt hineingewachsen ist. Diese Entwicklungslinie setzt früher ein als die der Burleske. Es sind ursprüngliche Motive, deren naiver Scherz dem Wesen des Mythus erst gefährlich wird, sobald die beiden erwähnten Entwicklungslinien sich kreuzen und die Motive sich allmählich zu verbinden und zu vermischen beginnen. Die Entwicklungslinie des aus dem Kult erwachsenen scherzhaften Kindheitsmotivs läßt sich, da andere Quellen fehlen, nicht aufhellen. Andere hier nicht untersuchte komische Motive des alten Literaturmythus dürften sich nach Ursprung und Technik unschwer in dem von mir entworfenen Bild von der Entstehung und Entwicklung der Motive lokalisieren lassen. Damit wäre mehr erreicht, als ich von den Ergebnissen dieser Arbeit erhoffte, die hauptsächlich darauf ausging, für die Lösung eines wichtigen motivischen Problems des alten griechischen Literaturmythus einen gangbaren Weg zu weisen.

DER GÖTTLICHE URMENSCH IN DER MANICHÄISCHEN RELIGION

VON *J. SCHEFTELOWITZ* IN KÖLN

I.

Jede Religion hat im Laufe der Jahrhunderte eine Entwicklung durchgemacht und ist im Kampfe mit rivalisierenden Religionen nicht unbeeinflußt geblieben. Nur eine Religion soll sich, wie heute fast durchweg angenommen wird, dem Gesetze der Entwicklung entzogen haben, nämlich die manichäische. Es ist fast zum Dogma geworden, daß alle religiösen Ideen, die uns in den frühestens dem 8. Jahrh. entstammenden Turfanfragmenten entgegentreten, in unveränderter Gestalt auf Māni selbst zurückgehen, da sie vornehmlich mit den Berichten des Theodor Bar Koni und des Fihrist übereinstimmen. Man übersieht aber, daß Bar Koni erst um 800 gelebt hat und der Fihrist um 1000 n. Chr. abgefaßt worden ist, daß demnach ihre Quellen derselben jüngeren Entwicklungsstufe entstammen können, wie wir sie in den meisten Turfanfragmenten und den chinesisch-manichäischen Texten vorfinden. Augustin und der Syrer Efräm, die etwa 100 Jahre nach Mānis Tode gewirkt haben, weichen in ihrer Darstellung der manich. Religion in vielen wesentlichen Punkten von ihnen ab. Man darf da nicht den sehr bequemen Standpunkt vertreten — wie dieses neuerdings geschieht —, daß Augustin in den Punkten, wo er von Bar Koni und den chinesischen Texten, die frühestens dem Ende des 8. Jahrh. angehören, abweicht, falsch berichtet. Augustin, der tiefe Denker, aus dessen Werken Gründlichkeit, Scharfsinn und der Drang nach Wahrheit spricht, kann unmöglich die manich. Religion mißverstanden haben, zumal da er, wie er an verschiedenen Stellen betont, neun Jahre lang ein eifriger Bekenner der manich. Religion gewesen war.[1] Um in das Verständnis dieser Religion einzudringen, hat er sich in die ihm zugänglichen manich. Quellenschriften versenkt. Daher vermag er aus verschiedenen Originalschriften Mānis, die er in Übersetzung gelesen hatte, größere Zitate zu bringen, so aus dem *The-*

[1] *De utilitate credendi* c. 2, *Contra epistolam Manichaei* c. 10, *De moribus Manichaeorum* II 68. Ich habe die von den Benediktinern der Congregatio Mauri in Antwerpen 1700 vorzüglich edierten *Opera Augustini* benutzt.

saurus[1], der *Fundamenti epistula*[2], der manich. Hymne *Canticum amatorium* (Contra Faust. XV 5) oder aus Mānis Briefen an die Jungfrau Menoch und an Patticius.

Augustins Bericht stellt vielmehr eine ältere Entwicklungsstufe der manich. Religion dar. Dieses läßt sich an mehreren Beispielen beweisen. Nach Bar Koni haben die manich. Gottheiten ähnlich dem alttestamentl. Gott ihre Schöpfungen durch das Wort hervorgerufen[3], jedoch Augustin und alle übrigen älteren Texte beweisen, daß für die manich. Gottheiten ursprünglich die Ausdrücke „erzeugen, erschaffen" gebraucht worden sind. So berichtet Augustin, daß der Lichtvater aus seiner Substanz alle Götter erzeugt habe, vgl. Contra Faust. XV 5: *de sua substantia genuisse*; De actis c. Felice I c. 17: *Coaeterna sunt illi quidquid Deus generavit*; c. 19: *Pater, qui generavit ibi lucis filios;* Contra Faust. XXII 8: *lux, quam fecit Deus.* Der Spiritus Potens hat aus den gefangenen Körpern der Dämonen die Welt geschaffen (*fabricat mundum,* Contra Faust. XX 9. 10, wofür Euodius, De Fide c. 49 *fecit mundum* hat). Dasselbe bestätigt auch Hegemonius.[4] Das iranisch-manichäische Fragm. T III 260d kennt ebenfalls nur diese Vorstellung: „Und von Zarvān war sie (die Seele) erschaffen worden (*zāyad*); und als sie erschaffen war, war sie bald in einem Körper" (vgl. Scheftelowitz, Oriens Christianus 1927, 280f.).

Bar Konis Darstellung birgt manche Widersprüche. Einerseits berichtet er ebenso wie Hegemonius, daß der himmlische Urmensch eine Schöpfung der „Mutter des Lebens" sei, die wiederum vom Lichtvater hervorgerufen worden ist; andererseits hebt er hervor, daß der Urmensch einer der fünf Söhne des „Lebendigen Geistes" sei, während „der Lebendige Geist" selbst von dem „Großen Bān" hervorgerufen worden ist (Cumont, Rech. I p. 32).[5] Die ältere widerspruchsfreie Überlieferung hat

---

[1] Vgl. *De natura Boni* c. 44, *De actis cum Felice* II 5.

[2] Vgl. *Contra Epistolam; De actis cum Felice* I 16, *Contra Secundinum* c. 3, *Contra Faustum* XXI 16, *De natura Boni* c. 46.

[3] Ebenso hat gemäß der aus dem Judentum frühestens um 200 n. Chr. hervorgegangenen mandäischen Religion der Lichtkönig alles durch sein Wort erschaffen (vgl. Scheftelowitz *Die mandäische Religion* in Monatsschr. f. Gesch. u. Wiss. d. Judent. 1929, 212). Reitzensteins und Schaeders Annahme, daß gerade im Iranischen Öhrmazd durch sein Wort die Welt erschaffen habe, ist unhaltbar (vgl. Scheftelowitz *Studien z. iranischen Religionsgesch.* in Ztschr. f. Missionsk. u. Religionswiss. 1927, 305ff.

[4] *Acta Archel.* c. VII (ed. Beeson): *καὶ αὐτὴν (μητέρα τῆς ζωῆς) προβεβληκέναι τὸν πρῶτον ἄνθρωπον (καὶ τὸν πρῶτον ἄνθρωπον) τὰ πέντε στοιχεῖα.*

[5] Wenn in Bar Konis Darstellung auch einzelne Verse enthalten sind, so darf nicht mit Schaeder daraus geschlossen werden, daß sie wörtlich aus einer Originalschrift Mānis übernommen sein müssen. Konis manich. Vorlage wird wohl ein syrisch geschriebenes manich. Religionswerk gewesen sein, das erst mehrere Jahrhunderte nach Mānis Tod abgefaßt worden war. So sind auch die

uns nur Augustin (Contra Faust. XV 6) bewahrt, der uns die manich. Hauptgottheiten vor Augen führt, wie er sie in der manich. Hymne *Canticum amatorium* gefunden hat: zuerst den obersten Lichtkönig, dann seine fünf Söhne 1. den *Splenditenens*[1], 2. den *Rex honoris*, 3. *Primus homo*, 4. *Glorius rex*, 5. *Atlantus*. Da der göttliche Urmensch *(primus homo)* mit Ohrmazd identisch ist, kann er schon aus diesem Grunde nur ein Sohn des Lichtvaters Zarvān sein.

Ebenfalls sekundär ist Bar Konis und Fihrists Darstellung vom Kampfe des Urmenschen. Nach ihnen sind nicht nur die Lichtelemente gefangen genommen, sondern auch der Urmensch von den Archonten derart bedrängt worden, daß erst „Der Freund des Lichts" und „der Lebendige Geist" den ohnmächtig daliegenden Urmenschen wecken und von den Dämonen befreien mußten.[2] Jedoch nach Augustin und den manich. Turfanfragmenten ist der göttliche Urmensch = Ōhrmazd im Kampfe unüberwindlich geblieben, was wir im weiteren noch darlegen werden. Erst im jüngeren Manichäismus hat die Übertragung des Schicksals des irdischen Urmenschen auf den himmlischen stattgefunden. Ich will noch ein weiteres Beispiel für die Altertümlichkeit der manich. Darstellung bei Augustin anführen. Nach Augustin können die Seelen der frommen Auditores nach ihrem Tode nicht unmittelbar in den Himmel

von Burkitt *Rel. of the Manichees* 112ff. edierten Fragmente manichäischer Originale in klassischem Syrisch geschrieben. Sind doch auch später viele Häupter der manichäischen Kirche syrischer Abkunft gewesen, worauf ihre überlieferten Namen hinweisen wie Jaḥjā, Jōḥannā, Salam, Aḥā, 'Abdiēl, Šime'ōn und Abā (Keßler *Mani*, p. 218. 227. 235. 236. 237. 238).

[1] Wenn der Splenditenens sechs Gesichter und sechs Münder hat, so erinnert er an den indischen Gott Skanda, den Heerführer (*senāpati*) der Götter, der sechs Köpfe (*ṣaḍānana*) und sechs Münder (*ṣaṇmukha*) und demgemäß zwölf Augen hat (vgl. Hopkins, Epic Mythology, *MBh* III 232,10ff.). Diese sechs Köpfe mit den zwölf Augen stellen die sechs Jahreszeiten und die zwölf Monate dar (*MBh* III 132,10—19; *Rām.* I 37,28). Den mit dem Splenditenens zusammen genannten Atlantus findet man auch in der gräko-buddhistischen Gandhāra-Kunst, die gerade zur Zeit Mānis in Indien blühte. Darstellungen von dieser Figur, die in Indien mit Garuḍa identifiziert worden ist, besitzen das Berliner Museum für Völkerkunde (vgl. A. Grünwedel *Buddhistische Kunst*[2] 125) und das India Institut zu London. Māni kann daher die Figur des Atlas in Indien kennen gelernt haben.

[2] Ähnlich auch die *Acta Archel.* c. VII. Hätte diese Vorstellung schon im 4. Jahrh. existiert, so hätten Manichäer wie Faustus, Fortunatus, Secundinus oder Felix, die die Grundgedanken des Manichäismus gerade mit den christlichen in Beziehung zu bringen suchten, auf die wunderbare Übereinstimmung in der Grundanschauung des christlichen Erlösergottes Jesu mit dem göttlichen Urmenschen hingewiesen. Denn ähnlich Jesu ist gemäß der jüngeren manich. Lehre der göttliche Urmensch, wie er zum ersten Male in Menschengestalt auf Erden herabgestiegen war, von feindlichen Mächten überwältigt worden, so daß er selbst durch eine Gottheit aus der finsteren Materie erlöst werden mußte.

kommen, sondern werden teils als Electi wiedergeboren, teils gehen sie in Pflanzen über, deren Früchte von den Electi genossen werden, vgl. Augustin, Liber de Haeresibus 46g: *Animas Auditorum suorum in Electos revolvi arbitrantur, aut feliciore compendio in escas Electorum suorum, ut iam inde purgatae in nulla corpora revertantur;* ähnlich Contra Faust. I c. 5: *[Jesus patibilis] solvi purgarique non possit nisi et ab hominibus Electis videlicet Manichaeorum* (vgl. auch Baur, D. manich. Religionssyst. p. 318). Die vielen unzweideutigen Zeugnisse von der manich. Seelenwanderungslehre (vgl. Jackson, JAOS 45, 246ff.) beweisen, daß Augustin recht hat. Daß selbst fromme Laien, sobald sie Getreide säen, schneiden oder Obst abreißen, der Seelenwanderung verfallen, betont Hegemonius, Acta Arch. Xf. (ed. Beeson). Nach altmanichäischer Auffassung kann man ebenso wie im Hīnayāna-Buddhismus nur als Mönch unmittelbar in die ewige Seligkeit eintreten. Daher kann die chinesische Beichtformel (Waldschmidt-Lentz 71. 123f.), gemäß der selbst ein Laie gleich nach seinem Tode in den Himmel kommt, unmöglich alt sein. Diese Vorstellung ist in der Zeit des Niedergangs, in der die manichäische Kirche sich bemühte, die Laienschar durch die Verheißung der bevorstehenden Seligkeit an sich zu fesseln, aus dem in China vorherrschenden Mahāyāna-Buddhismus entlehnt worden. Gemäß diesem wird der vom Glauben an Amītābha-Buddha erfüllte Laie, selbst wenn er ein sündiger Mensch gewesen ist, durch sittliche Zucht dennoch der Gnade teilhaftig und gleich nach seinem Tode im westlichen Paradies wiedergeboren, wo er dann unter dem Beistande dieses Buddhas unmittelbar zum Nirvāṇa heranreift, ohne je wiedergeboren zu werden. Der Mönch, dessen Aufgabe vornehmlich in der moralischen Unterweisung der Gemeinde besteht, genießt nach seinem Tode kaum einen Vorzug vor dem frommen Laien.[1] Daher nimmt es nicht wunder, daß im chinesisch-manichäischen Texte das Himmelreich, in das die Seelen der Seligen eingehen, um dort „auf ewig Lust und Freude zu genießen", mit dem buddhistischen Ausdruck N i r v ā ṇ a bezeichnet wird.[2] Gerade die chinesisch-manichäischen Texte beweisen den M a h ā y ā n a - Einfluß auf den Spätmanichäismus. Wenn sich dort die Manichäer als die Anhänger des „obersten Fahrzeuges" bezeichnen, so geschah dies im Hinblick auf „das große Fahrzeug", was M a h ā y ā n a wörtlich bedeutet.

Augustins Darstellung ist auch weit korrekter als die von Hegemonius. So sagt letzterer c. VII, daß die fünf Lichtelemente aus ἄνεμος (= *ventus*), φῶς (= *lux*), ὕδωρ (= *aqua*), πῦρ (= *ignis*) und ὕλη (= *materia*) bestehen. Hier steht also fälschlich ὕλη für das zu erwartende manichäische Ele-

---

[1] Vgl. Suzuki *Outlines of Mahāyāna Buddhismus,* London 1907; H. Haas *Amida Buddha, unsere Zuflucht,* Leipzig 1910.

[2] Vgl. Waldschmidt-Lentz *Die Stellung Jesu* p. 124.

ment Fravahr, während Hegemonius in c. XIII dafür τὸ ἔσωθεν πῦρ τὸ ζῶν (= *interior ignis vivus*) hat. Die richtige Überlieferung ist dagegen bei Augustin enthalten, der *Fravahr* regelmäßig durch *aer* wiedergibt. Nach Hegemonius (c. VIII) steigen die freiwerdenden Lichtelemente zu ihrer Läuterung zunächst zur Sonne und dann zum Monde auf, während Augustin der altmanichäischen Lehre entsprechend zuerst den Mond und dann die Sonne nennt (De Haeres. c. 46). Augustin als ehemaliger Manichäer überliefert uns getreu den christlich gefärbten Manichäismus seiner Zeit.

Auf Māni gehen mindestens zwei Versionen von seiner Kosmogonie zurück: 1. diejenige, die Māni unter den syrischen Christen gepredigt hat, 2. die zarathustrisch gefärbte, die er für die Bekehrung der Zarathustrier verkündet hat. Daß in der Urgemeinde Mānis ehemalige christliche Syrer eine große Rolle spielten, davon zeugen die Namen seiner beiden Hauptjünger, die ihn begleiteten, als er vor dem König Śāpūr I. als Prophet auftrat. Der eine trug den biblischen Namen Šimeʿōn, der andere den aramäischen Namen Zaku. Letzterer Name wird später als manichäischer Heiliger angerufen (Müller, Ein Doppelbl. p. 21).[1]

Die zarathustrisch gefärbte Version der manichäischen Lehre, die sicherlich in Manis dem König Šapūr gewidmeten Buche niedergelegt war, unterschied sich in vielen Punkten wesentlich von der christlich gefärbten Lehre, was im folgenden die Darstellung des Mythos vom himmlischen Urmenschen zeigen soll. Versuchen wir nun die älteste Fassung dieser beiden Versionen darzustellen.

II.

In der für die Zarathustrier bestimmten Version finden wir nur einen Lichtgesandten, nämlich den himmlischen Urmenschen Ōhrmazd, den Sohn Zarvāns. Zarvān selbst wird in der manich. Hymne *Amatorium Canticum* folgendermaßen geschildert: „Er ist der das Szepter führende, höchste regierende König, der alle Zeiten überdauert, mit Blumenkränzen umwunden und rötlich von Aussehen ist[2] (*Maximus regnans rex sceptrigerus perennis floreis coronis cinctus et facie rutilans,* Aug. Contra Faust. XV 5) und der von ‚zwölf Großherrlichkeiten' umgeben ist" (Fihrist vgl. Keßler, Mani 397, Müller II 49). Škand Gūm. XVI überliefert den iranischen Mythus vom himmlischen Urmenschen Ōhrmazd. „Und der Dämon Kund ist der Heerführer des Ahriman, welcher anläßlich des ersten Kampfes das Licht von Gott Ōhrmazd verschlang. Aber er [Ōhrmazd] nahm sie, den Dämon Kund samt den vielen Dämonen, im zweiten Kampfe gefangen, und einige band

[1] Die christl. Bestandteile der manich. Religion sind dem syrischen Christentum entnommen (vgl. Burkitt a. a. O. 115. 120 f.).

[2] Ähnlich haben Viṣṇu, Sūrya und Yama ein rotes Aussehen (*Vaikhānasm. S.* ed. Caland IV 11, *MBh* III 297, 8 f., Albīrūnī transl. Sachau I 119).

er am Himmel fest und Kund schlug er tot. Und diese große Schöpfung hatte er aus ihm gemacht", den Himmel aus der Haut, die Erde aus dem Fleische und die Berge aus den Knochen und die Gewächse aus den Haaren des Teufels Kund. „Und Sonne und Mond brachte er außerhalb des Himmels in der Höhe an, auf daß sie jenes von den Dämonen verschlungene Licht allmählich nach dem Aufsteigen und der Reinigung in Sonne und Mond reinigen und (zum Himmel) hinaufleiten." Hier vereinigt also Ōhrmazd als Bekämpfer der Dämonen und als Schöpfer der Welt in sich die Leistungen des göttlichen Urmenschen und die des Demiurgen. Ōhrmazd ist im Kampfe siegreich, wobei er einen Teil der Lichtelemente einbüßt, der die Urseele darstellt. So heißt es im mittelpers. Turfanfragm. S. 9 Recto: „Darauf aus den fünf Elementen, der Bewaffnung des Gottes Ōhrmazd, brachte er (der Gierdämon Āz) die schöne Seele herbei und fesselte sie in dem unreinen Körper" (vgl. Z.J.J. VI 109). Ähnlich berichtet Chuast. I (vgl. W. Bang, Muséon T. 36, 1923, 145): „Die Söhne Ōhrmazds, die Fünfgötter [d. h.] unsere Seelen kämpften eine Zeit lang mit dem Teufel und wurden verletzt und verwundet. Und sich mit der Schlechtigkeit des Obersten aller Teufel, des unersättlichen schamlosen Gierdämons und der 140 Myriaden von Teufeln vermischend, wurden sie gedanken- und sinnlos."[1] Daß aber die fünf lichten Elemente, die Urseele, mit Willen des himmlischen Schöpfers sich mit der Materie vermischt haben, um hierdurch die Materie zu bändigen, geht aus Fragm. T III 260[d] (Or. Chr. 1927, 280) klar hervor. Mehrere Schriftsteller der älteren Periode, die teils die iranische, teils die christliche Version überliefern, stimmen darin überein, daß nicht der Urmensch, sondern seine Elemente mit Willen der Gottheit sich mit der Materie vermischt haben. Geben wir nun Augustins Darstellung vom Urmenschen wieder.

Der zur Bändigung der Dämonen ausgesandte Gott heißt bei Augustin teils *Virtute potens numen* („kraftbegabte Gottheit" Augustin, Contra Secundinum Manich. c. 20, Euodius, De fide XI), teils *Primus homo* (Contra Faust. II 3), der im Gegensatz zu dem irdischen Urmenschen geschildert wird als *Primus homo nec de terra terrenus, nec factus in animam viventem, sed de substantia Dei* (Contra Faust. XI 3). Als dieser Urmensch[2], mit den fünf Elementen *(quinque elementis)* bewaffnet (Contra Faust. II 3), gegen

[1] Ebenso heißt es daselbst im dritten Abschnitt: „Weil die Fünfgötter vor Zeiten mit dem Teufel gekämpft haben, dabei verletzt und mit der Finsternis vermischt worden sind, sind sie auf dieser Erde." Daß der Gierdämon Āz, der im Chuast. I „der oberste aller Teufel" genannt wird, als das böse Urprinzip aufgefaßt worden ist, bestätigt auch Augustin (vgl. *Z.J.J.* IV 324 f., *Oriens Chr.* 1927, 282 A).

[2] Der Ausdruck „Urmensch" für Ōhrmazd findet sich bei Efräm und Theodor Bar Kōni, wo der syrische Ausdruck אנשא קדמיא steht.

das finstere Geschlecht kämpfte, „hat sich nur derjenige Teil von ihm, der [nach dem Plane des Lichtvaters] befleckt und gebunden werden sollte, mit der Natur der Dämonen vermischt“ (De actis cum Felice II 1 u. 7). Und dieser Teil des göttlichen Urmenschen *(pars Dei)* ist die Urseele *(anima)*, von der alle übrigen Seelen abstammen (De moribus Manich. c. XI; De natura Boni c. 42; Contra Fort. 1, 11 ff.; Epistola 236 ad Deuterium), die aber infolge der Vermischung mit den Dämonen leiden (*ex ea commixtione nostras animas laborare*; Contra Fort. I 7). An verschiedenen Stellen hebt Augustin hervor, daß der Urmensch nur deshalb einen Teil von seinen Elementen durch die Dämonen hat verschlingen und verunreinigen lassen, damit die Dämonen gewissermaßen überwunden, gefangen (Contra Faust. VI 8) und gebändigt werden können (*cuius commixtione hostem temperatum esse,* De vera religione c. 9). Nur dadurch, daß die gute Substanz mit dem Bösen vermischt wurde, kann letztere vernichtet werden (Aug. De moribus Manich. c. 7). Dieses ist alles von Gott vorausbestimmt worden. Selbst der geringe Teil des Lichtes, der auf ewig mit der Finsternismasse verbunden bleibt, ist von Gott „mit Absicht zur Bewachung dieses Geschlechts der Finsternis eingesetzt worden“ (De actis cum Felice II c. 15).

Nur mittels Anwendung von List hat Ohrmazd den Sieg davongetragen. Aus List hat er einen Teil seiner Lichtelemente den Dämonen preisgegeben. So sagt der im Anfang des 6. Jahrh. lebende Severus von Antiochien in seiner 123. Homilie, daß der gegen die Hyle kämpfende Gott freiwillig irgendeinen Teil seines Lichtes (μοῖράν τινα τοῦ φωτός) der Hyle als „Lockspeise und Angelhaken“ (δέλεαρ καὶ ἄγκιστρον) hingeworfen habe, denn um den Lichthimmel vor den anstürmenden Dämonen zu schützen, „war es nötig, daß ein Teil des Lichts sich mit diesen Bösen vermische, auf daß die Feinde durch diese Mischung gefangen werden würden, und es dann Frieden für die Guten gäbe“ (vgl. Cumont-Kugener, Recherches II 126. 144. 152). Ähnlich berichten der im 4. Jahrh. lebende Ephräm (Mitchell I p. LXXIX), Titus v. Bostra (I 17) und Epiphanius (Ad. haer. c. 66, 44), daß der Urmensch die fünf Lichtelemente den Dämonen als „Lockspeise“ hingeworfen habe, um hierdurch die Söhne der Finsternis teils zu fangen, teils zu bändigen. Hegemonius (Acta c. 10) betont ausdrücklich, daß die Finsternismächte nur einen Teil der Bewaffnung des Urmenschen verschlungen hätten (ἔφαγον τῆς τοῦ πρώτου ἀνθρώπου πανοπλίας).

Auch nach der Darstellung des Ibn Murtaḍā war der Urmensch nicht unterlegen: „Die Finsternis hatte aus allen ihren fünf Bestandteilen eine häßliche Gestalt gebildet, damit sie sich mit dem Licht vermische. Als dieses der Lichtkönig sah, schickte er jener Gestalt einen seiner Engel (= Urmenschen) entgegen, aus seinen fünf Geschlechtern geformt. Dieser

wurde des finsteren Gebildes mächtig und fesselte es. Dabei vermischten sich die Lichtteile (d. h. die mit ihm versehenen lichten Elemente) mit den Finsternisteilen" (vgl. Keßler, Mani p. 352 f.). Daß aber diese Mischung nur zum Unheile der Dämonen gereicht, hebt Alexander von Lykopolis c. 3 hervor (*ἔσεσθαι γὰρ τῆς ὕλης θάνατον τὸν μετὰ ταῦτά ποτε τῆς δυνάμεως ταύτης χωρισμόν*)." Damit stimmt auch Šahrastānī I 288 überein, der berichtet: „Der Lichtgott habe gegen die Finsternis einen von seinen Engeln (= den Urmenschen) nebst fünf Teilen von seinen fünf Geschlechtern (= Elementen) geschickt, und so hätten sich letztere fünf Lichtwesen mit den fünf finsteren Wesen vermischt." „Der Teil Gottes" — sagt Augustin, De moribus Manich. c. 15 — „hat sich deshalb mit der Substanz der Dämonen vermischt, damit er sie zügele und sie von der höchsten Raserei zurückhalte" *(Membrum Dei malorum substantiae commixtum est, ut eam refrenaret atque a summo furore comprimeret).* An verschiedenen Stellen hebt Augustin noch hervor, daß nur die fünf Lichtelemente des Urmenschen sich mit den finsteren Elementen vermischt hätten (De Haeresibus 46). „Ein guter und wahrer Gott (= Urmensch) habe, wie die Manichäer behaupten, mit dem Geschlecht der Finsternis gekämpft, und ein Teil von ihm habe sich mit den Anführern der Finsternis vermischt, und dieser mit der ganzen Welt vereinigte und gebundene Teil werde, wie sie versichern, durch die Speisen ihrer Electi, ferner durch Sonne und Mond gereinigt werden" (Aug., Ad Deuterium Epistola 236).

Da nun die mit der Materie vermengten Lichtelemente, die Söhne und Begleiter des Urmenschen, die zugleich mit der Urseele identisch sind (vgl. Acta Archel. 7, 4), durch ihre Vermischung den eigentlichen Anlaß zur Weltschöpfung gegeben haben, so ist vereinzelt für den in den Kampf gegen die Dämonen ziehenden Urmenschen die Urseele (*ψυχὴ ἁπάντων*, Titus v. Bostra I 29) bzw. die fünf Elemente eingesetzt worden. So gebraucht Augustin an einer Stelle (De vera religione c. IX) für den zum Kampfe ausgezogenen Urmenschen *„Anima bona quaedam particula substantiae Dei"*, die an einer anderen Stelle (Contra Fort. I 1 u. 7) *Virtus* „Kraft" = *δύναμις* (bei Alexander von Lycopolis) genannt wird. Dieselbe Gleichsetzung des einen Wesenteils vom Urmenschen mit dem Urmenschen selbst finden wir bei dem im 4. Jahrh. lebenden Alexander von Lykopolis (ed. Brinkmann c. 3 f.): Gott hat eine Kraft (*δύναμις*), die sogenannte Seele (*ψυχή*), zur Bekämpfung der Hyle ausgesandt. Diese ist mit seinem Willen in eine Mischung mit der Materie eingegangen, auf daß die Hyle hierdurch geschwächt werde. In dieser Vermischung hatte aber das Licht gelitten und sich verschlechtert. Eine von Augustin wörtlich angeführte Stelle aus einem Briefe Mānis besagt dasselbe: Die vom Lichtgott geschaffene und in den Körper versetzte

Urseele hat anfänglich ihrer eigentlichen Bestimmung gemäß den Körper gezügelt und beherrscht; aber die teuflische Macht des in den Körper eindringenden Gierdämons hat die dort scheinbar gefangene Sünde entfesselt (Opus imperfectum contra Julianum III 186). Genau dieselbe Vorstellung enthält das Zarvān-Fragment T III 260^{d} (vgl. Scheftelowitz, ZJJ IV 317f., Or. Christ. 1927, 280).

Wir haben also gesehen, daß die Preisgabe eines Teils der Lichtelemente nicht als Niederlage, sondern noch zur Zeit Augustins als eine List des Urmenschen aufgefaßt ist. Wird doch überhaupt dieser Kampf durch die List dieses Urmenschen charakterisiert! So hat er in listiger Weise die ihm als Waffen dienenden Elemente zu verschiedenartigen Waffenformen umgewandelt, um die Dämonen zu besiegen und zu fangen, vgl. Augustin, Contra Faust. II 4: *Primum hominem vestrum dicitis . . ., quo eos (hostes) caperet, elementa, quae portabat, mutasse atque vertisse . . ., mutabilibus et mendacibus formis, cum adversa gente pugnavit.* Aus dem türkisch-manichäischen Fragment T I a (v. Le Coq I 19f.) erfahren wir etwas Näheres über diese listige Kampfesweise des Ōhrmazd. In diesem Fragment, das von der Besiegung der Dämonen handelt, heißt es: „Der Gott Ōhrmazd war gütigen Herzens[1]; wie hat er es gemacht, daß er die Dämonen getötet hat? . . .“ Als der Dämon Gift gegen Ōhrmazd spritzen wollte, traf dieses Gift sein eigenes Haupt. „Da spaltete Ohrmazd, der Gott, indem er den Feuergott zur Axt machte, des Dämons Haupt, jenen Feuergott auch einer 70 Milliarden Meilen langen Lanze ähnlich machend, das Haupt des Dämons mit der Lanzenspitze.“ Ohrmazd hat also hier das Element Feuer zu verschiedenen Waffen umgewandelt. „Durch diese täuschenden Elemente hatte er — wie Augustin hervorhebt (Contra Faust. VI 8) — das Finsternisgeschlecht eingefangen“ (*elementis fallacibus irretivit*). Deshalb, weil er unbesiegbar ist, heißt er in der manich. Hymne Canticum amatorium „der unbezwingliche (*adamans*)[2] Held, der Kriegführende, der in der Rechten eine

---

[1] Gott Ōhrmazd tritt mit „Sanftmut“ auf (v. Le Coq *Türk. Man.* I p. 24f.). Da die Seelen vom Samen Ohrmazds sind, flehen die Manichäer, nach dem Tode wieder mit ihm vereinigt zu sein. „Durch der Lichtgötter gnädiges Gebot Vereinigung erlangt habend mit meinem Sanftmütigen (= Ohrmazd), wollen wir nicht (wieder) getrennt werden“ (v. Le Coq *Türk. Man.* II 1918, 8). Gerade im Mandäischen wird das göttliche Wesen als „sanftmütig“ bezeichnet und gilt „Sanftmut“ als ein Wesenszug der Gottheit (vgl. Scheftelowitz *Die manich. Zarathustra-Hymne* in Or. Chr. 1927, 269).

[2] Dieses aus dem Griechischen (ἄδαμας) stammende Wort kommt in der römischen Literatur häufig vor (vgl. *Thesaurus linguae Lat.* I 565f.). In der Parallelstelle Contra Faust. XX 11 steht *Primus homo* für *adamans hero*. Der Brahmanismus enthält interessante Parallelen zu dem Kampfe des manichäischen Urmenschen. Gott Indra hat im Kampfe gegen den mit „Blitz, Donner, Nebel

Lanze und in der Linken einen Schild hält." Auch Fihrist erwähnt, daß Ōhrmazd mit Schild und Lanze versehen ist (Keßler, Mani p. 389). Und das manich. Fragm. S. 8 sagt: „Ōhrmazd verletzt mit seiner Lanze den Feind und entwurzelt ihn" (Salemann, Manich. III/IV p. 6). Daß er im Kampfe gegen die Dämonen der Sieger geblieben ist, belehrt uns auch ein türk. Fragm.: „Und es siegte der lichte Tag, er schwächte die finstere Nacht, wieder dem früheren Kampfe des Ōhrmazd ähnlich" (v. Le Coq III 19, Bang, Muséon 36, 170). Daher heißt Ōhrmazd in M 798 a: „Der Sieg, der Vater Ōhrmazd" (Waldschmidt-Lentz p. 14). Nur nach der jüngeren Überlieferung ist der himmlische Urmensch ebenso unterlegen wie der irdische; und ebenso wie der irdische Urmensch durch Jesus, wird der himmlische durch den „Freund der Lichtwesen", das Prototyp Jesu, geweckt (vgl. Waldschmidt-Lentz p. 40f.).

III.

Der uns im Parsenwerk Škand Gūm. überlieferte iranische Urmenschmythus zeigt uns, daß der himmlische Urmensch zugleich auch der Demiurg ist. Dieses bestätigt der 100 Jahre nach Mani lebende Ephräm der Syrer, gemäß welchem der Urmensch, nachdem er die Kinder der Finsternis gefangen und getötet hatte, ihnen die Haut abzog und daraus den Himmel machte, während Bān die Mauern errichtete, durch die das Lichtreich vor den Mächten der Finsternis geschützt wurde (Keßler, Mani p. 279, Mitchell I p. XXXIIIf.). In dieser Auffassung weicht aber der christlich gefärbte Manichäismus von dem iranischen ab. Für die zarathustrischen Iranier hat Mani überhaupt nur einen einzigen himmlischen Gesandten gelehrt. Dieses geht deutlich aus dem bisher unveröffentlichten Fragment T III 260[a] hervor, dessen Herausgabe der kürzlich verstorbene Prof. Dr. F. W. K. Müller mir gütigst überlassen hat. Der Anfang und Schluß dieses Fragm. fehlen vollständig, und an drei

und Hagel" ausgerüsteten Drachen Vṛtra „die Listen der listigen Drachen noch überlistet" (*Ṛgv.* I 32, 3. 4. 13), indem er sich in ein Roßhaar verwandelte (*Ṛgv.* I 32, 12; *Taitt. Br.* I 1, 8, 3). Gleich nachdem er ihn in zwei Teile zerschnitten hatte, hat Indra die Welt (Himmel, Sonne, Morgenröte) erschaffen (*Ṛgv.* I 32, 4; VI 30, 5; VIII 3, 20). Aus der einen Hälfte des erlegten Drachen, der die Somanatur anhaftete, machte er den Mond, und aus dem dämonischen Teil des Drachen bildete er die Bäuche der irdischen Geschöpfe (*Śat. Br.* I 6, 3, 17). Eine Parallele zu der manich. Lichtjungfrau, die die Sinne der Dämonen in sinnliche Erregung bringt, so daß sie die gefangenen Lichtteile fahren lassen, bietet *Mahabh.* I 15, 47 f. Die Dämonen hatten sich des Ambrosia *(Amṛtam)* bemächtigt. „Darauf nahm Nārāyaṇa mit Hilfe der irreführenden List *(māyā)* die wunderbare Gestalt einer Frau an und begab sich zu den Dämonen. Da gerieten alle Dämonen (durch die Schönheit der Frau) in Geistesverwirrung, und verblendet, übergaben sie dieser (vermeintlichen) Frau das Ambrosia."

Stellen dieses Doppelblattes sind je zwei Zeilen ziemlich vollständig abgebrochen. Ich versuche hier erstmalig eine wortgetreue Übersetzung zu geben: „Es wurde vermischt, als der gemeinsame Kampf des Ōhrmazd und Ahriman war. Und nachher war in Leid dieses Licht, das würdevolle Auftreten (der Seele)[1], die Behutsamkeit des Verstandes, der Mond, die Behutsamkeit und das Heilmittel der Götter. Der mit der Erde und dem Himmel Verwandte (= die mit der Materie vermischten Seelenteile) steigt hinauf und zum[2]... wenn der fünfzehnte im Monat ist, füllt an und stattet aus Gott Ōhrmizd im Halbmond dieses Licht der Zunahme des göttlichen Mondes mit seinem göttlichen Geschlecht (= Seelen). Und vom Halbmond, dem sechzehnten im Monat bis zum unsichtbaren Mond, dem zwanzigsten und .. (zwei Zeilen abgebrochen)[3] .. und sie werden vereinigt. Gott Ōhrmizd erhebt sich aus dem Wagen des Mondgottes und kommt zum Wagen der Sonne hin. Und diese Götter des Gottes Ōhrmazd vom Halbmond bis zum unsichtbaren Mond [kommen] tagtäglich vom Wagen des göttlichen Mondes zum Wagen der Sonne .. (es fehlen $1\,^2/_3$ Zeilen) .. [die Jungfrau] des einzigen Königs(?)[4] in drei Tagen, sowohl im Neumonde als auch im Halbmonde und unsichtbaren Monde wird bemerkt und wird sichtbar. Und dieser Gierdämon und Ahriman, die Dämonen der Finsternis und Dunkelheit, der übelschlagende Verderber, das Gift des Todes, das Lodern der Wut und das Gift der Dämonen und . . ."[5]

Also Ōhrmazd hat mit dem Fürsten der Finsternis gekämpft, wobei die Lichtelemente vermischt werden. Nicht der dritte Gesandte, sondern Gott Ōhrmizd füllt und stattet aus im Halbmond das Licht mit seinem g ö t t l i c h e n S a m e n, das er dann an die Sonne weitergibt. Ohrmizds Wohnstätte sind Mond und Sonne. Gott Ōhrmizd nebst seinen Göttern erhebt sich tagtäglich aus dem Wagen des Mondes und kommt zum Wagen der Sonne. In dem defekten Schlußteil ist sicherlich von der Tochter des Gottes Zarvān die Rede, die in Fragm. M. 20 *Vayog ē šāh* „Jungfrau des Königs", in einem türkischen Fragment „die Tochter

[1] Zu Xrašn *ZJJ* IV 317.

[2] Von den folgenden vier Zeilen fehlen zwei fast vollständig, während von zwei Zeilen die ersten Wörter abgebrochen sind.

[3] In der zweiten abgebrochenen Zeile hat das Wort *χvarχšēd* gestanden, von dem nur die beiden letzten Buchstaben erhalten sind. In diesen abgebrochenen Zeilen wird wohl gesagt worden sein, daß der mit Lichtsamen angefüllte Mond diese Lichtseelen an die Sonne weitergibt, alsdann „werden sie vereinigt", nämlich im Himmel.

[4] Der erste Buchstabe von *šāh,* das *š,* fehlt. Für den ersten Buchstaben ist schwerlich *m* einzusetzen, da das ihm vorangehende *yak* nicht paßt, denn der Mond, der nicht nur hier in diesem Fragm., sondern auch häufig erwähnt wird, heißt stets „der Mond". *Vayōg ē šāh* kommt in M 20 (= Müller II 46) vor.

[5] Die Edition dieses Fragments bringe ich am Schlusse dieser Arbeit.

des Gottes Zarvān" (v. Le Coq, T.M. I 25) und in den Acta c. 9 „die Lichtjungfrau" heißt.[1] Dadurch, daß sie den Dämonen sichtbar wird, bringt sie nach dem bekannten Mythos deren Sinne in Erregung, so daß die Dämonen gefangene Lichtteile fallen lassen.

Gemäß der zarathustrisch gefärbten Kosmologie ist also Ōhrmazd 1. Der siegreiche Bekämpfer der finsteren Materie, der aus List einen Teil seiner Lichtelemente den Dämonen preisgegeben hat. Darin stimmt er mit dem göttl. Urmenschen der christlichen Version überein. 2. Ōhrmazd ist der Demiurg. 3. Er ist der Erlöser des im Kosmos vermischten Lichts und wohnt in Mond und Sonne. Ōhrmazd ist aber 4. auch der Wecker und Erlöser der an die Materie gefesselten Seelen, was unzweideutig aus Fragm. S 9 recto hervorgeht: „Aber Gott Ōhrmizd erbarmte sich dieser (an den Körper gefesselten) Seelen, und in Menschengestalt ließ er sich hinab zur Erde.[2] Er scheuchte von ihr heraus den bösen Gierdämon und hat sie mit Augen sehend gemacht und zeigte ihr alles klar, was war und sein wird. Eiligst offenbarte er ihr, daß diesen fleischlichen Körper nicht Gott Ōhrmizd gemacht habe und er auch nicht eigentlich die Seele gefesselt habe. Der einsichtigen Seele des Glückseligen ward die Erweckung zuteil, sie glaubte an die Weisheit des Ōhrmizd, des guten Gottes. Aller Art Unterweisung und Befehl und das Siegel der Ergebenheit nahm sie eifrigst an wie ein tatkräftiger Held. Die Unreinheit des Todes zog sie aus und wurde erlöst auf ewig und hinaufgeleitet zum Paradiese, zu jenem Reiche der Seligen." Die Seelen der Gläubigen sind sich dessen bewußt, daß sie „durch die Hilfe des Gottes Ōhrmizd und der Brüder" erlöst werden. Sie flehen ihn als Erlöser an: „Laß uns nicht in der Finsternis Körper, sondern schicke uns die Kraft und den Helfer." Und Ōhrmazd antwortet ihnen: „Nicht werde ich euch bei den Kräften der Finsternis lassen." (Andreas, bei Reitzenstein, Mand. Buch p. 27; Müller, S. Pr. A. W. 1905, 1081.) Der irdische Urmensch hat also von Ōhrmazd die Offenbarung = Weisheit erhalten. Die Seele des Menschen ist vom Geschlecht des Gottes Ōhrmazd.[3] Nur von Ōhrmazd wird sie

---

[1] *Škand. Güm.* spricht von den „12 Töchtern des Zarvān". Wenn nach Bar Kōni (vgl. Cumont I 35) diese die Töchter des dritten Gesandten sind, so ist diese Auffassung jung.

[2] Ähnlich erschien Jesus „den Menschen als Mensch" (*Acta Archel.* c. 8).

[3] Daß die Lichtelemente als Kinder des Ohrmazd dem „Geschlechte des Ōhrmazd" angehören, geht auch aus dem eschatologischen Fragm. M 470 (Müller II 20) hervor. Am Weltenende wird bei der Vernichtung dieser irdischen Welt „jener (Lichtstoff) in dieser Hölle aus ihr dann herauskommen, rein wird er werden und zur Sonne und zum Monde wird er hinaufgeleitet werden, und beim Geschlechte des Gottes Ōhrmazd wird er sein, und von der Sonne und dem Monde werden sie gesondert zum Paradies hinauf-

erlöst und zum göttlichen Reiche zurückgeführt. Ebenso wie Christus kam er zu dem Urmenschen in sichtbarer Menschengestalt als Erlöser herab. Dem analog hat in dem zarvanitisch gefärbten Fragment T III 260[d] der Lichtkönig Zarvān selbst dem irdischen Urmenschen die Erlösung gebracht.

IV.

In der für die Zarathustrier bestimmten manichäischen Version hat es keinen Erlösergott Jesus gegeben, sondern nur den von Zarvān gesandten Propheten Jesus, der nicht den Iraniern, sondern den Bewohnern der Westländer erschienen ist. Dieses entsprach mehr dem Empfinden der zarathustrischen Iranier. Daß diese Anschauung im Šāpūrakān vorhanden war, beweist gerade eine uns erhaltene Stelle aus diesem Buche, die uns Bīrūnī, India 207, 13 wörtlich überliefert hat: „Die Weisheit und die richtigen Werke sind es, welche die Gesandten Gottes unaufhörlich gebracht haben von Zeit zu Zeit. So erfolgte also ihr Kommen zu einer gewissen Epoche durch Vermittlung des Gesandten, welcher Buddha ist, in die Gebiete von Indien, zu einer anderen Epoche durch Zarathustra in das Land Persien und zu einer anderen Epoche durch Jesus in das Land des Westens. Darauf kam diese Offenbarung hernieder, und es kam diese jetzige Prophetie in dieser gegenwärtigen letzten Epoche durch mich Māni, den Gesandten des Gottes der Wahrheit in das Land Babylonien" (vgl. auch Šahrastāni I 192). Hier sind also Buddha, Zarathustra, Jesus und Māni auf gleiche Stufe gestellt, von denen ein jeder für eine gewisse Gegend der Erde bestimmt worden ist. Es wird hier zugegeben, daß Buddha und Zarathustra viel früher gelebt und gewirkt haben als Jesus. Nach dieser Lehre Mānis hat Jesus zur Zeit des irdischen Urmenschen noch keine Rolle spielen können. Ōhrmazd, der göttliche Urmensch, war eben der Erlösergott des irdischen Urmenschen. Jesus ist der dem Māni unmittelbar vorangehende Prophet. In seinem „Evangelion", das Māni alphabetisch nach den 22 Buchstaben des Alphabets zusammengestellt hat, bezeichnet er sich demgemäß als den vom Messias Jesus vorher verkündigten Parakleten und als das Siegel der Propheten (Bīrūnī, vgl. Keßler, Mani p. 318), weshalb er sich „Gesandter Jesu" nennt. Unter Berücksichtigung auch der biblischen Offenbarung ist später die Zahl der Propheten vergrößert worden. So berichten Murtaḍā und Abū'lma'ālī, die Manichäer hätten gelehrt, daß der Lichtgott im ganzen sieben Propheten zu verschiedenen Zeiten der Menschheit geschickt hätte: Adam, Seth, Noah, Buddha, Zarathustra, Jesus und dann als die Besieglung der Propheten den Paraklet Mānī

---

geleitet werden." Ähnlich ist im Altiranischen die Seele „vom Geschlecht des heiligen Geistes" (Fragm. Westerg. 10, 39).

(vgl. Keßler p. 354. 372).[1] Ähnlich berichtet Ephräm, daß die Manichäer annahmen, der Himmelsgott habe Hermes nach Ägypten, Plato nach Griechenland und Jesus nach Judäa gesandt. In der zarathustrisch gefärbten Version waren biblische und christliche Ausdrücke gemieden und durch iranische ersetzt worden. In dem von F. W. K. Müller (Handschr. II 16f.) edierten Fragmente eines Buches, das Auszüge aus verschiedenen älteren Religionsschriften enthält, werden auch zwei kleine Stücke (M 482 und M 472) aus dem „Šābuhragān" gebracht, die durch eine rotgeschriebene Überschrift besonders hervorgehoben werden. Diese beiden Stücke enthalten nur rein iranische Termini wie Mānbēd, Vīsbēd, Zandbēd, Dahibēd, Pāhragbēd, Māhyazd, Mihryazd, Āz, Ahrmēn, Parīgān, Mazanān, Aždahag, Vahištāv ('Paradies'). Die Namen wie Mithra, Srōš, Bahman, Mahrspandān entstammen der iranischen Version. In der christlich gefärbten Version hieß das erste Menschenpaar Adam und Eva[2], dagegen lauten diese Namen in der anderen Version Gēmurd und Murdyānag. Nach der zarathustrisch gefärbten Version ist der Mensch ein Abbild des Gierdämons Āz, „Diese alle (die Männer und Frauen) sind ein Abbild des Gierdämons Āz", heißt es im Fragm. T III 260^{d}. Auf dieser Vorstellung beruht der Satz in T II D 178: „Wer wird dieses mein Ebenbild (nämlich den Gierdämon Āz) verjagen und die Gefängnisgräber (der Dämonen) beseitigen?" Ähnlich berichtet Epiphanius, Haer. LXVI 76: *φησὶ δὲ ὁ αὐτὸς Μάνης εἶναι ἡμᾶς μορφὰς ἀρχόντων, καὶ ὑπὸ τῶν ἀρχόντων γεγονότας* (vgl. Baur, D. manich. Religionssyst. 139). Auch Titus von Bostra betont, daß der Mensch das Ebenbild (*μίμημα*) der Dämonen ist. Darum bezeichnet der Manichäer den Menschen nach Škand Gūm. XVI, 15 als einen „zweibeinigen Dämon" (*dēv ī dōpāy*). Dagegen ist im christlich gefärbten Manichäismus der Mensch ähnlich der Bibel als Abbild eines Gottes erschaffen. Nach Manis Epistola Fundamenti (Aug. de nat. c. 46) hat der Dämonenfürst den Menschen nach dem Bilde des am Himmel sichtbaren Gottes, des sogenannten Gloriosus, erschaffen (*illius magni, qui gloriosus apparuit, imaginem fingam*). Dieser Gloriosus wird charakterisiert als „sehr großes Licht", der die Sphäre bewegt (*quid vobis videtur maximum hoc lumen, quod oritur? Intuemini, quemadmodum polum movet?*). Er ist mit dem im Canticum amatorium (Aug. Contra Faust. XV 6) angeführten *Gloriosus Rex* identisch, der die drei *Rotae*

[1] Aus der griechischen Abschwörungsformel erfahren wir, daß die Manichäer Zarathustra, Buddha, Christus, Mānī und die Sonne für ein und dasselbe Wesen hielten: *ἀναθεματίζω τοὺς τὸν Ζαράδην καὶ Βουδᾶν καὶ τὸν Χριστὸν καὶ τὸν Μανιχαῖον καὶ τὸν ἥλιον ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν εἶναι λέγοντας.*

[2] Titus von Bostra in der Vorrede zum 3. Buch und Hegemonius c. XII nennen den von sämtlichen Dämonen erschaffenen Urmenschen Adam, ebenso auch Bar Kōni (Cumont I 43).

des Feuers, Wassers und des Windes nach unten hin bewegt.[1] Daß für diese *Rotae* der Sphären ein besonderer Gott eingesetzt worden ist, berichtet auch Murtaḍā (Keßler p. 353). Diese Rotae sind nach Hegemonius c. VIII das sich nach unten bewegende, aus zwölf Schöpfeimern bestehende Maschinenwerk, mittels dessen die auf der Erde freigewordenen Seelen hinaufgelangen. Diese Seelenschöpfmaschine ist aber das Werk des kosmischen Erlösers, der nach Hegemonius eben Christus ist: *Cum ergo (Christus) venisset, machinam quandam concinnatam ad salutem animarum, id est rotam, statuit, habentem duodecim urceos; quae per hanc sphaeram vertitur, hauriens animas morientium.* Der irdische Urmensch ist also nach Manis Epistola Fundamenti das Abbild des Gloriosus rex. Von dieser auf Mani zurückgehenden Vorstellung weichen die Überlieferungen der nichtmanichäischen Quellen insofern ein wenig ab, als die Acta Archelai (c. 8 und 12) angeben, daß der irdische Urmensch nach dem Ebenbilde des göttlichen Urmenschen gebildet sei, während Alexander von Lykopolis (c. 23, vgl. auch c. 4) und Bar Kōni berichten, der Mensch wäre nach dem Bilde der in der Sonne sichtbaren, göttlichen Gestalt (= dritter Gesandter) erschaffen worden (vgl. Cumont I 42). In jüngerer Zeit hatte der christlich gefärbte Manichäismus den iranischen stark beeinflußt, was die aus dem 8. Jahrh. stammenden Turfanfragmente lehren.[2]

V.

Die ältere Form der christlich gefärbten Lehre Manis läßt sich aus Augustins Darstellung erschließen. Nach ihm hat der Himmelsvater drei göttliche Gesandte geschickt, 1. den ersten Gottmenschen (Primus Homo = Ōhrmazd), der zur siegreichen Bekämpfung der Materie einen Teil der Lichtelemente preisgibt; 2. den Spiritus Potens, den Erbauer der Welt zwecks Befreiung der mit der Materie vermengten Lichtelemente (Contra Faust. VI 8; XX 9, Alexander v. Lycopolis c. 3; Hegemonius c. VII f., Šahrastānī I 288), der in einem türkischen Fragment[3] und be

[1] *Tres rotas impellens ignis aquae et venti,* ferner XX 10: *alius (deus) rotas ignium ventorum et aquarum in imo versat.*

[2] Vgl. z. B. die darin enthaltene Trinität „Vater, Sohn und hl. Geist".

[3] Das sehr junge türk. Fragm. (v. Le Coq *T. M.* I 13 f.) berichtet uns über den Demiurg *Wadžiwantag* („Lebendiger Geist"): „Als Gott Chrōštag und Padwaχtag von dem Gott Ōhrmazd sich entfernend aus der Hölle in die Höhe gestiegen waren, kamen Gott Wadžiwantag und die Muttergottheit eilends herbei. Den Gott Ōhrmazd aus der Hölle aufwärts machten sie aufsteigen und herauskommen, und zum Götterhimmel sandten sie ihn. Und die Muttergottheit und Wadžiwantag schieden die fünf Götter des Gottes Ōhrmazd (von der mit ihnen vermischten Materie) aus. Und sie begannen die Erde und den Himmel zu schaffen, zu allererst den zehnfältigen blauen Himmel . . ." Also „der Lebendige Geist" und die Muttergottheit haben den Ōhrmazd, nachdem er die Archonten besiegt hatte, veranlaßt, daß er wieder zum Himmel zurückkehre, da sie selbst mit der Schöpfung der Welt beginnen wollten.

Hegemonius „Lebendiger Geist“ (*Ζῶν πνεῦμα*), bei Alexander von Lykopolis *Δημιουργός* heißt und im Soghdischen mit dem Hl. Geist identifiziert worden ist (Fragm. M 172, Müller II 102f., Waldschmidt-Lentz 34); 3. den in Sonne und Mond wirkenden „dritten Gesandten“, welcher gemäß einer Schrift Manis „*Beatus Pater*“ heißt.

Der göttliche Urmensch und der Spiritus Potens sind nach Augustin höhere Gottheiten als Christus selbst. Zwar behauptet der Manichäer Secundinus, der ähnlich dem Faustus und Felix den Manichäismus dem Christentum äußerlich anzupassen suchte, daß Christus der *Primogenitus omnium luminum rex* sei. Allein beruhte diese Auffassung auf altmanichäischer Überlieferung, so wäre der göttliche Urmensch (= Ōhrmazd) in den ältesten Überlieferungen mit Christus identifiziert worden. Augustin selbst kennt nur die manichäische Lehre, daß Christus der Sohn des göttlichen Urmenschen ist: „*Huius Primi Hominis filium credi vultis Dominum Jesum Christum*“ (Contra Faust. II 4, vgl. Baur 210). Der Sohn des Urmenschen ist aber zugleich die Fünfheit der reinen Lichtelemente (Chuastuanift I, Bar Kōni, vgl. Pognon, Inscr. Mand. II 185, Waldschmidt-Lentz p. 59). Folglich ist Christus mit den fünf reinen Lichtelementen identisch. Daher stellt derjenige Teil der fünf Lichtelemente, die von den finsteren Elementen gefesselt und verunreinigt wurden, den *Jesus patibilis* dar (Augustin, De Haeresibus 46, Contra Faust. II 5, Baur 72f.). Auf diese Vorstellung bezugnehmend sagt Augustin zu Faustus: „Ihr Manichäer glaubt an den falschen und trügerischen Sohn (= Christus) des falschen und trügerischen Menschen (= göttl. Urmenschen), wenn ihr lehret, daß eben dieser Gott (= Urmensch) durch den Lärm der feindlichen Mächte erschreckt, seine zu kreuzigenden und nachher nicht vollständig zu reinigenden Glieder hat fahren lassen“ (Contra Faust. V 5). Wenn nun die reinen Lichtelemente Jesum darstellen, so tragen mit Recht die gemischten, leidenden Teile der Lichtelemente den Namen Jesus patibilis. Unmöglich kann hier Augustin die Manichäer in der Auffassung von der Gestalt Jesu mißverstanden haben. Denn in seinen Augen war es eine schwere Gotteslästerung, schon in seinen Gedanken ein derartiges Zerrbild von der Person Christi zu konstruieren. Nur weil er es in der manich. Lehre gefunden hatte, war er genötigt, es zu erwähnen, um dagegen anzukämpfen. Abweichend von Augustin behauptet Faustus, der sich bemühte, den Manichäismus als das echte Christentum hinzustellen, daß Christus selbst der Sohn des Gottvaters sei, hingegen Jesus patibilis durch Mischung der Kräfte des „Heiligen Geistes“ mit der Materie erzeugt worden wäre (Contra Faust. XX 2).[1] Der Hl. Geist ist

[1] *Spiritus sanctus . . . cuius ex viribus et spiritali profusione terram quoque concipientem gignere patibilem Jesum, qui est vita ac salus hominum, omni suspensus ex ligno.*

aber, wie uns das Soghdische überliefert, der Demiurg. Hier liegt die erst zu Augustins Zeit aufgekommene jüngere, sich dem Christentum anpassende manich. Lehre vor, die abwich von der Lehre, in die Augustin während seiner neunjährigen Zugehörigkeit zum Manichäismus eingeweiht worden war. Nach Faustus wäre also der göttliche Urmensch mit Christus identisch; aber nicht des Urmenschen Kräfte, sondern solche des Hl. Geistes, d. h. des Demiurgen hätten sich mit der Materie vermischt, was jedoch im Widerspruch steht zu der älteren Auffassung, gemäß der die Lichtelemente Kinder des göttlichen Urmenschen sind.

VI.

In den von Augustin zitierten Schriften Manis wird nicht die christliche Trinität angedeutet; dagegen läßt sich dort die Vierheit nachweisen: Lichtvater, Primus homo, Spiritus potens und viertens der Beatus Pater, welcher auch der dritte Gesandte heißt. Im weiteren wird ersichtlich, daß nach Augustin Māni die reinen Lichtelemente für Christus gehalten und er Christus nicht mit dem Primus homo, wohl aber mit dem Beatus Pater gleichgesetzt hat. Dieses ist auch analog dem iranisch gefärbten Manichäismus zu erwarten. Denn wir haben gesehen, daß Ōhrmazd als Bekämpfer der finsteren Materie in der christl. Version zum göttl. Urmenschen, und Ōhrmazd als Demiurg dort zum Spiritus potens geworden ist. Demnach bleibt noch übrig der in Mond und Sonne wirkende Ōhrmazd als kosmischer Erlöser und als Heiland der Menschen. Diesem entspricht in dem christlich gefärbten Manichäismus der Beatus Pater, der ja gemäß dem von Augustin angeführten 7. Buche des von Mani verfaßten Thesaurus als kosmischer Erlöser in Sonne und Mond lebt.[1] Das dem Augustin zugeschriebene Commonitorium V betont ausdrücklich, daß er sich ständig in Sonne und Mond aufhält: *Cum beatus Pater, qui lucidas naves habet diversoria et habitacula id est solem et lunam.* Andererseits bezeugt Euodius, daß er der Tertius Legatus heißt: *Beatus Pater, qui naves lucidas habet diversoria, quem tertium legatum appellatis.* Augustin hebt ebenso wie Faustus hervor, daß die Manichäer Christus die beiden Wohnsitze Sonne und Mond zuweisen: *filio (Christo) duo (loca) solem scilicet atque lunam* Contra Faust. XX 7; 2 u. 8. Sonne und Mond, die beiden Stätten Jesu, die aus den erlösten[2] Lichtelementen erschaffen sind (Aug., De Haeresibus c. 46) und als die Läuterungsorte und Eingangspforten zur Erlösung angebetet wurden (Albīrunī, India, übers. Sachau II 169, Chuast. Abschn. 8 u.

---

[1] *De natura boni* c. 44.

[2] Wenn in einem Fragment Jesus als *bōχtag grēv* „Erlöster Geist" bezeichnet wird (Waldschmidt-Lentz 74f.), so kommt es wohl daher, weil er die erlösten, reinen Lichtelemente darstellt.

10; Alexander v. Lykopolis c. 5 u. 7, Aug. Contra Faust. 9, 2; 14, 11; 16, 10), wurden geradezu mit Christus personifiziert, vgl. Theodoret v. Kyrrhos, Haer. Fab. comp. I c. 26, Bang, Manich. Hymn. p. 7: *οὗτοι τὸν ἥλιον καὶ τὴν σελήνην θεοὺς ὀνομάζουσι, ποτὲ μὲν αὐτὸν ἀποκαλοῦντες Χριστόν.* Auch eine Stelle im chinesisch-manich. Traktat enthält diese Vorstellung: „Le fils de la Lumière (= Christus) c'est l'éclat du soleil et de la lune" (Pelliot, JA 1911, 556).

Daß Christus nicht nur als Heiland der Menschen, sondern auch als kosmischer Erlöser aufgefaßt worden ist, geht auch aus den Acta Archelai c. 8 hervor. Nachdem dort von der Tätigkeit der beiden ersten vom Lichtvater geschickten Gesandten berichtet worden ist wird die Aussendung des dritten Gesandten = Christi geschildert: Als der lebendige Vater die Seele im Leibe gequält sah, schickte er mitleidig und barmherzig seinen geliebten Sohn zur Rettung der Seele ... Der Sohn kam und verwandelte sich in Menschengestalt und erschien den Menschen wie ein Mensch, obgleich er nicht Mensch war; und die Menschen nahmen an, daß er geboren sei. Bei seiner Ankunft schafft er ein Kunstwerk zur Errettung der Seelen, und er richtete eine Maschine ein, die, aus zwölf Eimern bestehend, sich unterhalb der Sphäre dreht und die Seelen der Sterbenden heraufschöpft zu Sonne und Mond.

Die dem Jesu beigelegten Namen „der dritte Große" (*hridīq vazarg,* Waldschm.-Lentz p. 95), „der dritte Dolmetscher" (Waldschm.-Lentz p. 100) weisen ebenfalls darauf hin, daß er mit dem „dritten Gesandten" Beatus Pater im älteren Manichäismus gleichgesetzt worden war. Auch folgende Tatsache beweist dieses. Nach der von Augustin angeführten Originalschrift des Mani, dem Thesaurus, weilen die zwölf Virtutes des Beatus Pater, die mit den sich verwandelnden zwölf Lichtjungfrauen identisch sind, in Sonne und Mond. Diese werden im großen chines. Preislied mit Jesu gleichgesetzt (Waldschm.-Lentz 105, 54). Ferner sind diese Lichtjungfrauen zu einer Gestalt verschmolzen, nämlich zu der *Παρθένος τοῦ φωτός*[1], die die Weisheit[2] (= Religion) personifiziert; und diese sind ebenfalls mit Jesu eng vereinigt.[3] Daß hier also die eigentlichen Virtutes des Beatus Pater, die in Sonne und Mond weilen, mit Jesu untrennbar verknüpft worden sind, konnte nur dadurch kommen, daß ursprünglich Jesus mit dem in Sonne und Mond wohnenden Beatus Pater identifiziert worden war. Dem Jesus entspricht in der iranischen Version Ohrmazd in seiner Eigenschaft als kosmischer Erlöser und als Heiland der Menschen. Deshalb läßt der jüngere Manichäismus nicht nur Jesus,

[1] Vgl. Baur p. 219ff.; v. Le Coq *TM* I 25.

[2] Vgl. v. Le Coq *TM* III 15: „Jenes weise Wissen, nämlich die Lichtjungfrau-Gottheit".

[3] Vgl. Waldschmidt-Lentz p. 55f.

sondern auch sein iranisches Äquivalent Ohrmazd im Monde wohnen. Diese Vorstellung finden wir sowohl in dem türkischen Fragment TM 291 als auch in der kurzen chinesischen Gāthā an den Mond (vgl. Waldschm.-Lentz 125. 50). Daher wird Jesus, der zugleich die Lichtjungfrau personifiziert, auch mit Ōhrmazd in einem köktürkischen Fragment zusammengestellt: „Meine Sünden erlaß Jesus, Gott Ōhrmazd, Lichtjungfrau, die fünf seelensammelnden Engel.“[1] Jesus ist sekundär eben mit dem Urmenschen Ohrmazd gleichgesetzt worden, was aus dem Fragment M 473a hervorgeht: „Dann der Gott Verstandesherr (*Xradēšahr*), er, welcher [ist] der erste, jenes männliche Geschöpf, der Urmensch, [nämlich] der erste Verstand und die erste Weisheit [möge kommen].“[2] Der „Gott Verstandesherr“ stellt Jesus dar (vgl. das ntstl. Stück bei Müller II 15). Der ganze Satz bezieht sich also auf Jesus. Aber der Urmensch, der der erste Verstand und die erste Weisheit ist, ist eigentlich ursprünglich Ōhrmazd. So heißt er im chines.-manich. Traktat „der vorangehende Verstand“ (vgl. JA 1911, 519. 559. 567). Von der Weisheit Ohrmazds (*dānišn ē Ohrmizd*) ist auch in Fragm. S 9 recto die Rede. Die Identifikation Jesu mit Ōhrmazd geschah hauptsächlich unter christlichem Einfluß. In einer soghdisch-manichäischen Hymne an Jesus heißt Jesus „des Gottes Zarvān lieber Sohn“ (Waldschm.-Lentz p. 94, vgl. auch p. 48). Ähnlich nennt ihn der Manichäer Secundinus: *Primogenitus omnium luminum rex.* Unter christlichem Einfluß hat also der manichäische Jesus allmählich die typische Gestalt des Heilands der Menschheit angenommen, der dem Menschen das weise Wissen gebracht hat. Nicht nur Augustin (De haeresibus c. 46, Contra Faust. XV 9), sondern auch Hegemonius c. 11 und Titus von Bostra (in seiner Einleitung zum 3. Buche) heben die manich. Lehre hervor, daß die biblische Schlange bzw. der Baum des Guten, die dem ersten Menschenpaar die Erkenntnis verliehen hatte, Christus gewesen sei (vgl. Baur p. 159ff.).

Augustin kennt noch nicht die Scheidung zwischen dem kosmischen Erlöser und dem Heiland der Menschen. Sie kann erst nach seinem Tode aufgekommen sein. Unberechtigt ist die Annahme von Waldschmidt und Lentz (S. 49), daß die besonders in der abendländischen Überlieferung sich findende Inbeziehungsetzung Jesu zu Sonne und Mond falsch sei. Augustin hat sich hier nicht geirrt. Erst eine Stelle bei Hegemonius (Acta Archelai XIII 2) scheidet zwischen diesen beiden Erlösern, indem sie berichtet, daß Jesus, die Mutter des Lebens, die zwölf Steuermänner[3] und die Lichtjungfrau im kleinen Schiff (= Mond), dagegen „der dritte Gesandte“

[1] Le Coq *SPrAkW* 1909, 1053. [2] Vgl. Jackson *JAOS* 47, 195f.

[3] Wären die zwölf Steuermänner alte Gottheiten, so hätte auch die Sonne Steuermänner haben müssen.

(ὁ πρεσβύτης ὁ τρίτος) im großen Schiff (= Sonne) sich befindet. Diese Überlieferung erscheint schon deshalb jünger als die von Augustin, weil neben den zwölf Steuermännern, die eigentlich nach dem Thesaurus die sich bald in Männer bald in Jungfrauen verwandelnden zwölf Gestalten darstellen, bei Hegemonius auch noch die mit ihnen identische Lichtjungfrau genannt wird. Nach dem Thesaurus befinden sich diese zwölf Gestalten sowohl in Sonne als auch in Mond. Die Stelle in den Acta Archelai kann demnach nur einer jüngeren Fassung angehören, die frühestens erst nach dem Tode Augustins entstanden ist.

Allmählich hat Jesus im späten Manichäismus eine größere Verehrung erlangt als der Gottvater Zarvān. Es ist uns ein Fragment erhalten, das eine Disputation zwischen Schülern und dem Lehrer darstellt. Die Schüler fragten: „Warum lobt und preist man im großen Evangelienbuch zuerst den Mondgott (= Jesus) und dann erst den Großkönig und Himmelsfürsten, den Gott Zarvän?“[1] Wenn uns auch die Antwort nicht überliefert ist, so ersehen wir doch aus der Fragestellung, zu welcher hohen Bedeutung Jesus im Manichäismus gelangt ist. Daneben vertrat eine junge manichäische Richtung, auf die die im 9. Jahrh. verfaßten manichäischen Abschwörungsformeln Bezug nehmen, die Ansicht, Christus sei die Sonne (vgl. Keßler, Mani 362). Diese beiden sich widersprechenden Vorstellungen, gemäß denen Christus einerseits mit dem Mond, andererseits mit der Sonne identisch sei, findet eine einfache Erklärung darin, daß die beiden sich aus der älteren Lehre entwickelt haben, nach welcher Jesus sowohl mit Mond als auch mit Sonne personifiziert worden ist.

Wohl wird von den Manichäern die christliche Auffassung, daß Jesus der letzte (= „siebente“) unter den erschienenen Gesandten sei, als ketzerisch angesehen, weil nur Māni als der siebente gilt (Scheftelowitz, Entstehung der manich. Religion 82). Da aber Jesus entsprechend der christlichen Lehre am Weltenende noch einmal sich offenbaren wird, ist er der noch zu erwartende, d. h. der „achte Erstgeborene“ bzw. „die achte Erscheinung“ (T II D 178, 4. 2; ferner chin. groß. Preislied 15b, Waldschm.-Lentz 54. 100). Aus dem türkischen Fragm. T II D 173 geht nämlich deutlich hervor, daß die Manichäer noch einen göttlichen Heiland sehnlichst erwarten, der sie von den „lange Zeit hindurch erduldeten Qualen“ erlösen wird, so daß sie dann „ewig liebevoll, freudevoll“ als Genossen des Heilands leben werden (v. Le Coq, T.M. I 10f.). Daß der zukünftige Heiland Jesus ist, bezeugen die vom „Kommen des Menschensohnes“ handelnden neutestamentlichen Stücke, die von den Manichäern eifrig gelesen wurden (Müller II 11 ff.). Aus dieser sehnsuchtsvollen Erwartung heraus ist auch die im Judentum und Christentum sich fin-

[1] v. Le Coq *Türk. Man.* III 12.

dende Idee des falschen Messias entstanden, die ebenfalls der jüngere Manichäismus entlehnt hat:[1] „Darauf wird jener Dämonensohn, der falsche Mitrī, zu jenem Electus also sprechen: Bis jetzt habt ihr gehofft, indem ihr sprechet: 'Gottes Sohn Mitrī der Burchan wird kommen'. Jetzt bin ich da, ich bin der wahre Sohn Gottes ... Verehrung sollt ihr mir bezeigen, an mich sollt ihr glauben und mich den wahren Mitrī nennen." Hier kommt Mitrī in der auch sonst belegten Bedeutung „Heiland" vor.[2] Die Endung ī in Mitrī geht auf mittelpers. ē zurück; sie liegt auch in Sogdisch Mišē (Andreas bei Reitzenstein, Psyche 4) neben Milrē 'Mithra' vor.[3]

VII.

Wir haben gesehen, daß gemäß der christlichen Version die bestehende Weltordnung ihr Dasein folgenden vier Gottheiten verdankt: dem Lichtvater [= Zarvān] und seinen drei Gesandten, nämlich dem Urmenschen, dem Demiurgen und dem dritten Gesandten, welcher Beatus Pater heißt. Wohl bereits Mani hat den Beatus Pater mit Jesus identifiziert. In der iranischen Version sind die drei Gesandten zu der einzigen Gestalt Ōhrmazd zusammengeflossen. Neben dieser Vierzahl von Gottheiten, die uns in der Kosmologie der christlichen Version Mani's begegnet, finden wir die Lehre von den vier Erscheinungsformen des Lichtvaters. Nach dem Fihrist (Flügel, Mani p. 95) haben die Manichäer vier Großherrlichkeiten angenommen: Gott, sein Licht, seine Kraft und seine Weisheit. „Gott ist der König der Lichtparadiese, sein Licht ist Sonne und Mond, seine Kraft sind die fünf Glieder Äther, Wind, Licht, Wasser und Feuer, seine Weisheit ist die hl. Religion." Dieselben vier Gottheiten werden im 8. Abschnitt des Chuastuanift aufgezählt: „Dem Gott Zarvān, dem Sonnen- und Mondgott, den Kraftgöttern und den Propheten haben wir vertraut und uns auf sie verlassen." In dem unmittelbar darauf folgenden Satz werden die „Kraftgötter" mit den fünf Elementen (= Fünfgöttern) und die Propheten mit der „Weisheit" identifiziert.[4] In den Turfanfragmenten finden wir diese Vierheit wieder: M 176 (= Müller II 61f.): „O heiliger Gott, o Licht, Kraft, Weisheit, sieh auf mich"; M 324 (= Müller II 74): „Ich lobe ... Gott

[1] Vgl. Scheftelowitz *Ztschr. f. Missionsk. u. Religionswiss.* 1927, 287ff.

[2] Vgl. M 38 (= Müller II 77): „O Mithra, großer, strahlender Götterbote, Dolmetscher der Religion, Mārī Māni, Lichtjungfrau Jesu".

[3] Vgl. Waldschmidt-Lentz p. 71, ferner die mittelpersischen Namen Mitrē, Wahūmitrē (Justi *Iran. Namenbuch* 341. 207; J. de Morgan *Num. Orient.* 285). Unhaltbar ist Schaeders Annahme, daß Mitrī auf den buddhistischen Zukunftsheiland Maitreya zurückgehe.

[4] Vgl. auch Jackson *JAOS* 44, 69f.; Bang *Muséon* 36, 157.

Zarvān, das Licht, die Kraft und die Weisheit (*vahē*)".[1] Das Fragm. T II D 169 (v. Le Coq, T. M. II 10), dessen Überschrift angibt, daß es „ein Hymnus an die vier großherrlichen Wesenheiten" ist, beginnt mit den Worten: „Vor Gott, dem Lichten, Starken, Weisen demütigen wir uns und beten zu ihm".[2]

Das älteste Zeugnis von der Viergliedrigkeit des Lichtvaters Zarvān finde ich in Manis Schrift Fundamenti epistola, von der uns Augustin, Contra epistolam Manichaei c. 16 einen Abschnitt wörtlich überliefert. Dort heißt es: „Der Gottvater..., der in sich vereinigt die Sapientia und die Sensus vitales, durch welche er auch die zwölf Glieder seines Lichtes in sich faßt." *(Deus Pater ... continens apud se sapientiam et sensus vitales, per quos etiam duodecim membra luminis sui comprehendit.)* Die Sensus vitales „die lebenenthaltenden Organe" sind die je aus fünf Teilen bestehenden Organe des Äthers und der Lichterde, deren Gesamtheit, wie uns Fihrist bestätigt[3], eine der Großherrlichkeiten bildet.[4] Hingegen sind die zwölf Glieder des Lichts die in Sonne und Mond befindlichen zwölf lichten Erscheinungen, „die 12 Töchter Zarvāns" (Sk. G.), die bald als Jünglinge bald als Jungfrauen sich den Blicken der Dämonen darbieten, um sie zu berücken. Augustin nennt sie auch die Virtutes lucis (De natura boni c. 44), und in einem türkischen Fragment erscheinen sie als die Personifikation der geliebten Tochter Zarvāns (v. Le Coq, T. M. I 24 f.).

Hier in Mānis Epistola fundamenti haben wir also die Vierheit 1. Gott Zarvān, 2. seine Weisheit, 3. seine lebenenthaltenden Organe, bestehend aus den fünf Elementen und den fünf geistigen Kräften, 4. sein Licht. Wenn hier nicht Sonne und Mond, sondern vielmehr die zwölf in Sonne und Mond befindlichen Lichtwesen als das eigentliche Licht Zarvāns aufgefaßt werden, so ist diese Vorstellung schon aus

---

[1] Daß *vahē* 'Weisheit' bedeutet, haben Waldschmidt-Lentz p. 38. 120. 126 f. unzweideutig bewiesen.

[2] In T II D 169 III (v. Le Coq *T. M.* II 11) heißt es: „Von den vier großen Qualen wollen wir befreit werden, nämlich von der Verleugnung der vier Götter"; vgl. auch v. Le Coq *T. M.* I 19: „Mit seinen vier lichten Kräften stieg er zusammen auf diese Erde herab." In der griechischen Abschwörungsformel heißt der Lichtkönig „der viergestaltige Vater der Größe" (*τὸν τετραπρόσωπον πατέρα τοῦ μεγέθους*) Keßler p. 403.

[3] Keßler p. 393.

[4] Die fünfteiligen Organe der Lichterde nennt Augustin teils *vitalis substantia* (*De natura boni* c. 44) teils *virtus* 'Kraft' (*Contra Faust.* I 1 u. 7). Deshalb heißt der mit diesen fünf Lichtelementen ausgestattete Urmensch auch *virtute potens numen* (*Contra Secund.* c. 20; Euodius *De fide* c. XI). Da die fünf Lichtelemente zu den *Sensus vitales* des Lichtvaters gehören, sind sie auch mit Zarvān vereinigt, vgl. T II K 2 a (v. Le Coq *T. M.* II 21): „Der leise Lufthauch, der Wind, das Licht, das Wasser und das Feuer, diese alle sind dem Gott Zarvān angezogen und mit ihm vereinigt."

dem Grunde die ältere, weil ja Sonne und Mond erst nach der Niederzwingung der Archonten von dem zweiten Gesandten aus demjenigen Teil der Lichtelemente sekundär erschaffen worden sind, der am wenigsten von den Archonten verunreinigt worden war. Sonne und Mond sind also nach der ältesten Darstellung nur ein Teil der fünf Lichtelemente. Die Lichtelemente sind aber sekundäre Bestandteile der Sensus vitales des Gottes Zarvān. Demnach kann der Begriff „Licht“ der Viererreihe ursprünglich nicht mit „Sonne und Mond“ identisch gewesen sein. Durch christlichen Einfluß hat die ursprüngliche Reihenfolge: „Gott, Weisheit, Sensus vitales, Licht“ eine Änderung erfahren. Nach christlicher Auffassung ist nämlich das Licht einerseits mit Jesu (Joh. 8, 12; 9, 5), andererseits mit dem Gottvater identisch (vgl. Contra Faust. XXII 21: *Ecce ostendi nos non colere versatum ex aeterno in tenebris Deum sed eum qui Lux est*; ferner Contra Faust. XXII 8: *non distinguunt inter lucem, quod est ipse Deus, et lucem, quam fecit Deus*). Sowohl dieser christliche Gedanke, als auch der, daß Jesus und der Lichtvater eins sind (Joh. 10, 30), sind ebenfalls vom Manichäismus sekundär übernommen worden, weshalb es in der manichäischen Jesushymne M 10 heißt: „Heil über dich, Jesus, der du das Selbst deines Vaters bist.“ Demnach ist unter christlichem Einfluß gleich hinter Gott das Licht gesetzt worden. Ferner wird Jesus 1. Kor. 1, 24 als „die Kraft Gottes (ϑεοῦ δύναμις) und die Weisheit Gottes (ϑεοῦ σοφία)“ bezeichnet. Daß die Manichäer diese neutestamentliche Stelle gleichfalls in ihrer Theologie verwendet haben, bezeugt nicht nur der Manichäer Faustus (Augustin, Contra Faust. XX 2), sondern auch die chinesische Jesushymne, in der Jesus angerufen wird als „die Kraft in der Kraft des allerhöchsten Lichterhabenen, König in der Weisheit“ (Waldschm.-Lentz p. 105). Diese für Christus gebrauchten neutestamentlichen Begriffe „Kraft und Weisheit“ sind mit den ähnlichen zwei manichäischen Begriffen „Sensus vitales“ und „Weisheit“ gleichgesetzt worden. Da nun Christus, der das Licht ist, bereits lange vorher mit dem in Sonne und Mond weilenden Beatus Pater identifiziert worden ist[1], so folgt daraus notwendig, daß „die Kraft und die Weisheit“, die ja ebenfalls Christus darstellen, in Sonne und Mond weilen.[2] So ist also unter christlichem Einfluß nach Manis Tode die Reihenfolge: „Gott, Licht, Kraft, Weisheit“ aus der älteren: „Gott, Weisheit, Sensus vitales und Licht“ hervorgegangen.

Eine Theorie über den Ursprung dieser Viererreihe hat H. Schaeder in seinem letzten Buch „Urform und Fortbildungen“ veröffentlicht. Ohne die in Manis Epistola fundamenti enthaltene Viererreihe zu beachten,

---

[1] *Christus per solem lunamque distentus* (*Contra Faust.* XX 8 u. 11).

[2] *Virtutem quidem eius (Christi) in sole habitare credimus, sapientem vero in luna* sagt der Manichäer Faustus *Contra Faust.* XX 2.

behauptet er, die Reihe 'Gott, Licht, Kraft, Weisheit' habe Mani aus der Zarvāntheologie entnommen. Für diese Theorie bringt er drei Beweise, auf die ich nun eingehen werde. Bereits das Denkmal des Antiochus I. von Kommagene enthält nach Schaeder die zarvanitische Tetrade. Die Inschrift[1] berichtet nämlich, daß auf dem Denkmal die Bilder folgender Gottheiten dargestellt werden: 1. des Zeus-Ōhrmazd (*Διός τε Ὠρομάσδου*), 2. des Apollo-Mithras-Helios-Hermes (*Ἀπόλλωνος Μίθρου Ἡλίου Ἑρμοῦ*), 3. des Vərəϑraγna-Herakles-Ares (*Ἀρετάγνου Ἡρακλέους Ἄρεως*), 4. seines allernährenden Vaterlandes Kommagene (*ἐμῆς τε πατρίδος παντρόφου Κομμαγηνῆς*), 5. das richtige Abbild seines unsterblichen Sinnes (*μίμημα δίκαιον ... ἀθανάτου φροντίδος*). Hier sieht Schaeder (a. a. O. p. 138ff.) die manichäische Göttertetrade wieder, 1. Gott = Ōhrmazd, 2. Licht = Mithra, 3. Kraft = Vərəϑraγna und 4. Weisheit = Kommagene. Da in dieser Inschrift ferner der Ausdruck *Χρόνος ἄπειρος* „grenzenlose Zeit" vorkommt[2], so weist sie nach ihm zarvanitischen Einfluß auf. Allein abgesehen davon, daß die griechischen Schriftsteller von Aristoteles anfangend bis zu den Stoikern und Neupythagoreern den Ausdruck *Χρόνος ἄπειρος* gebrauchen (J. Kroll, Hermes Trismegistos p. 191; M. Zepf, ARW 25, 227) und hier also griechische Denkweise vorliegen könnte, sehen wir hier eigentlich nur drei zusammengehörige Gottheiten Ōhrmazd, Mithra und Vərəϑraγna (= „Sieg"), die wir auch in einer anderen Inschrift desselben Königs (Dittenberger Nr. 404 p. 622) wiederfinden, wo aber als vierte Gottheit nicht Kommagene, sondern das „richtige Abbild seines unsterblichen Sinnes" aufgezählt wird. Hier liegt eine in damaliger Zeit weitverbreitete Götterdreiheit vor. Die Zusammenstellung des höchsten Gottes mit dem Sonnengott, die zuerst in der Inschrift des Artaxerxes Ochus vorkommt[3], ist auch im Babylonischen zu belegen (Jastrow, Rel. Babyloniens und Assyriens I 134, 168, 235), wo die Götterdreiheit sehr beliebt ist (Jastrow I 143, 148, 153, 258f. 444). Daß nun der König von Kommagene als dritte Gottheit den iranischen Siegesgott Vərəϑraγna nennt, ist ganz natürlich. Denn dieser Gott wurde besonders von den Fürsten angefleht, weshalb eine große Anzahl Herrscher aus dem Sasanidengeschlecht den Namen dieses ihres

[1] Vgl. Dittenberger *Orientis Graeci Inscriptiones Selectae* I Nr. 383 p. 591 ff.

[2] Neben *Χρόνος αἰώνιος* vgl. *εἰς χρόνον ἀνέγραψεν αἰώνιον* Dittenberger I 595. Über die junge Entstehung des Zarvanismus vgl. Scheftelowitz *Die Zeit als Schicksalsgottheit in der indischen und iranischen Religion,* Stuttgart 1929.

[3] „Es spricht König Artaχšaϑra: Ahuramazda und Miϑra mögen mich schützen und dieses Land und das, was ich gemacht habe." In einer Inschrift in den Thermen des Caracalla zu Rom bildet Zeus mit folgenden Gottheiten eine Viereinigkeit: Zeus, Helios, Sarapis, Mithras (Cumont-Canet *Acad. des Inscriptions* 1919, 313ff.; v. Wesendonk *Urmensch und Seele* p. 147).

Schutzgottes (Vahrām) geführt haben (vgl. Justi, Ir. Namenb. p. 361 ff.), und dieser Gott auch auf den Münzen der Turuṣka-Könige Kaniṣka und Huviṣka erwähnt wird (vgl. P. Gardner, The coins of the Greek and Scythic Kings of Bactria and India 1886 Pl. XXVI).[1] Wenn nun auf der Inschrift des Antiochus I. auch sein Vaterland Kommagene personifiziert worden ist, so erinnere ich daran, daß nicht nur nach indischer und iranischer, sondern auch nach babylonischer Vorstellung jede Stadt und jedes Land einen Genius hat (vgl. aw. *dahyuma, vispaitiš.* In Assyrien war z. B. Ašur der Schutzgott des Landes Ašur). Daß der Genius von Kommagene die Weisheit darstellen soll, erscheint nicht gut möglich. Schaeder irrt, wenn er Vərəϑraγna die Bedeutung „Kraft" beilegt. Die Kraft (altiran. *zāvar*) wird im Iranischen von „Sieg" unterschieden; beide werden im Awesta gesondert angefleht, vgl. Yasna 71, 8 (ähnlich Yašt 1, 22): „Wir verehren die Kraft und den Sieg, die Glorie und die Stärke." Demnach kann die Inschrift von Kommagene für die Erklärung der manichäischen Götter-vierheit nicht in Betracht kommen.

Gehen wir nun auf den zweiten Beweis ein, den Schaeder für seine Behauptung, daß die manichäische Götterreihe: „Gott, Licht, Kraft, Weisheit" vom Zarvanismus abstammt, vorbringt. Bar Kōni berichtet: „Zardušt hat zuerst vier Prinzipien aufgestellt, nämlich 1. אשוקר, 2. פרשוקר, 3. זרוקר, 4. זרון" (H. Pognon, Inscriptions Mand. II 111. 162). Diese vier Namen kommen auch in den syrisch-christlichen Märtyrerakten des Āδurfrāzgerd und der Anahēd vor, die zwar Bezug nehmen auf Ereignisse aus dem 5. Jahrh. n. Chr., aber später niedergeschrieben worden sind (Nöldeke, Festgruß an Roth 35 f.). Nach Schaeder (Urform p. 141 f.) sollen nun diese vier Namen durchweg Awestaformen sein, die folgendermaßen zu lesen sind 1. *ašōkara*, 2. *frašōkara*. Das dritte Wort sei aus *zāvarəkara* entstellt worden. **Ašōkara* wörtlich „der das hl. Recht Machende" entspreche der manichäischen „Weisheit", 2. **frašōkara* „der wunderbar Machende" sei mit dem manichäischen „Licht" identisch. Hingegen sei das aus **zāvarəkara* entstellte *zarvakara* „der Kraft Machende" und stimme mit dem manichäischen Begriff „Kraft" überein.

Gegen diese Hypothese möchte ich zunächst folgendes einwenden. Woher wissen wir, daß die Zarvaniten ihre Lehre gerade in der sonst ungebräuchlichen Eigenheit der Awestaorthographie niedergeschrieben haben? Sämtliche übrigen sicher aus dem Awesta stammenden Götternamen der Zarvāntheologie sind doch vielmehr in der mittelpersischen Form überliefert. So berichtet uns Bar Kōni im selben Stück, worin er die vier Ausdrücke aufzählt: Hōrmazd, (הירמיזד) der Sohn Zarvāns, hat Narsa (נרסא) geschaffen zur Abwehr des Ahrman (אהרמן). Hier sind

[1] Dafür steht dort auch *HPAKIAO* (= Herakles). Ähnlich übersetzt die armen. Bibel Herakles (2. Makk. 4, 19) durch Vahagn (= Vərəϑraγna).

die drei Götternamen Hōrmazd, Narsa, Ahrman die üblichen Formen der mittelpersischen Schriftsprache, die sich von den Awestaformen ganz wesentlich unterscheiden. Außerdem würden *ašōkara und frašōkara niemals „Weisheit" bzw. „Licht" bedeuten. Diese vier zarvanitischen Prinzipien charakterisieren vielmehr Zarvān in den vier großen Weltperioden der iranischen Theologie. Ich lese das erste Wort mittelpers. *ašavkar*, das auf altir. **us-šava (= us-šyava-)-kar* zurückgeht. Es bedeutet „Hervorbringer". Die ersten 3000 Jahre bringt Ōhrmazd bzw. Zarvān die Welt und ihre Wesen in rein geistiger Form hervor, wobei sämtliche Geschöpfe ohne Bewußtsein und unbeweglich sind (Bund. I 8; 34, 1, Sahrastānī I 281). Das zweite Wort *frašavkar* lautet altir. **frašava (= frašyava)-kara* „Ingangbringer". Erst in der zweiten Weltperiode (von 3000—6000) tritt die Welt ins materielle Dasein und sind die Geschöpfe in Tätigkeit. Das dritte Wort heißt *zarvakara*. Es liegt keine Verschreibung vor. Das Wort bedeutet „Zeitmacher", d. h. Zarvān begrenzte die Zeit, innerhalb deren Ahriman die Geschöpfe heimzusuchen vermag, auf 6000 Jahre. Das vierte Wort kennzeichnet die Zeit nach der Welterneuerung, also nach Ablauf von 12000 Jahren, wo dann für die Wesen die grenzenlose Zeit = „Zarvān" beginnt.

Also nur wenn wir diese vier Namen ebenso wie die anderen in der Zarvāntheologie enthaltenen Namen als mittelpersische Formen auffassen, erhalten wir einen treffenden Sinn, ohne daß wir Schreibfehler anzunehmen nötig haben. Nun bleibt noch Schaeders dritter Beweis übrig, der ebenfalls einer Kritik nicht standzuhalten vermag. Obwohl Schaeder in seinen Studien betont, daß von allen Bundahišn-Versionen nur der Text des Gr. Bundahišn die besten und brauchbarsten Lesarten enthält, weshalb zu wissenschaftlichen Untersuchungen nur der Gr. Bund. herangezogen werden dürfte, hat er in seiner „Urform" S. 142f. nur die von Justi übersetzte Version benutzt, um zu beweisen, daß es bereits in der Zarathustra-Religion die Viererreihe: Gott, Licht, Kraft, Weisheit gegeben habe. In Bd. 1, 2 (ed. Justi) heißt es nämlich: „Wie aus der hl. Schrift der Mazdayasnier so offenbar ist, daß Ōhrmazd der höchste an Allwissenheit und Güte im Lichte ohne Rivalen war. Jenes Licht, jenen Thron und Ort Ōhrmazds nennen einige *Asar rōšnīh* und die Allwissenheit und Güte des rivalenlosen Ōhrmazd nennen einige Religion." Hier soll nach Schaeder die Viererreihe: „Gott, Licht, Allwissenheit, Güte" vorliegen. Daraus folgert nun Schaeder, daß die manichäische Viererreihe „ein Zugeständnis an die persische Religion war, genauer an die Zarvāntheologie" (p. 143). Daß aber im Bundahišn von einer Viererreihe keine Spur vorhanden ist, beweist die Parallelstelle im Gr. Bund. p. 2, 14ff.: „Dieser Lichtthron und Ort des Ōhrmazd ist es, den man Asar rōšnīh nennt. Diese Allwissenheit, Güte, grenzenlose Zeit sowie Ōhrmazd, der

Thron und die Religion waren, sind und werden sein."[1] Wo ist hier eine Vierheit zu erkennen? Diese vier Wesensteile des manichäischen Gottvaters müssen vielmehr als eine ureigene Erfindung Mānis angesehen werden, die sekundär ein christliches Gepräge erhalten hat. Was nun die Vierzahl an sich betrifft, so läßt es sich nicht beweisen, ob Mani sie unter dem Einfluß des Zarvanismus bevorzugt habe. Auch in anderen Religionen, die Māni sicher gekannt hatte, treffen wir eine Göttervierzahl. In der mandäischen Religion spielt sie eine bedeutende Rolle.[2] Es gibt dort vier charakteristische Gottheiten, welche erstes Leben, zweites Leben, drittes Leben und viertes Leben (= Ptahil) heißen.[3] Vier „Söhne des Heils" sind dem Gläubigen ein Beistand (Ginzā p. 327). Die Gottheit besitzt „vier Strahlen des Glanzes", die auch „vier Kronen des Glanzes, Lichtes und der Herrlichkeit" genannt werden. Die mandäischen Götter „Heil und Licht haben je vier Söhne. In der jüdischen Religion trägt Gott vier Namen und gibt es vier den Thron Gottes umgebende Erzengel und ferner vier Messiasse. Auf den messianischen König läßt sich ein vierfacher göttlicher Geist nieder.[4] Wer möchte da zu entscheiden wagen, von welcher Religion Māni gerade hinsichtlich der Vierzahl beeinflußt worden ist!

Fassen wir die Hauptergebnisse unserer Untersuchung kurz zusammen.

1. Die manichäische Religion hat im Laufe der Jahrhunderte eine Entwicklung durchgemacht. So entspricht der von Augustin geschilderte Manichäismus der älteren Entwicklungsstufe.

2. Auf Māni gehen mindestens zwei Versionen von seiner Kosmogonie zurück a) die iranisch gefärbte und b) die christlich gefärbte. Diesen beiden Versionen gemeinsam ist die Auffassung, daß der göttliche Urmensch (= Ōhrmazd) im Kampfe gegen die Dämonen, den er

---

[1] zak rōšnīh gāh va giyāk ē Ohrmazd ast, mā asar rōšnīh yemalelunēd, zak harvisp-ākāsīh va vēhīh zamān ē akanārak čēgōn Ōhrmazd va gāh va dēn va zamān ē Ōhrmazd yehavund va havahand va it.

[2] Daß die mandäische Religion am Ende des 2. Jahrh. n. Chr. entstanden ist, habe ich in meiner Arbeit: „Die mandäische Religion und das Judentum" (*M. G. W. J.* 1929, 211—232) dargelegt.

[3] *Ginzā* (übers. Lidzbarski p. 594).

[4] Scheftelowitz *Entsteh. d. manich. Rel.* 22. Auch im indischen Epos Mahabhār. ist die Vorstellung von einer Viereinigkeit zu belegen: Brahma der höchste Gott, der vier Köpfe besitzt (caturmukha, caturānana), ist ein *caturmūrti*, d. h. „einer, der vier Erscheinungsformen verkörpert" (vgl. Hopkins *Epic Myth.* 197 f.; *Rām.* I 2, 3; *Bṛh.* S. 58, 41). Ebenso werden Viṣṇu (*MBh* XIII 149) und Sūrya als *catur mūrti* bezeichnet. Gemäß *MBh* XII 339, 40 personifiziert Viṣṇu die vier göttl. Großkönige *(cāturmahārājika)*. Die Vorstellung von vier Göttergroßkönigen stammt aus dem Buddhismus. Also auch in den Religionen Indiens spielte zur Zeit Mani's die Göttervierzahl eine Rolle.

mit List geführt hatte, nicht unterlegen ist, sondern nur seine Elemente mit Willen der Gottheit sich mit der Materie vermischt haben, während der Urmensch selbst die Dämonen gefangen hatte.

3. Gemäß der iranischen Version ist der himmlische Urmensch Ōhrmazd a) der erfolgreiche Bekämpfer der Dämonen, b) der Demiurg, c) der Erlöser des im Kosmos vermischten Lichts, d) der Erretter und Erlöser der an die Materie gefesselten Menschenseelen. Sein Wohnsitz ist Mond und Sonne.

4. Jesus ist in der iranischen Version der für die Bewohner des Abendlandes bestimmte Gesandte Gottes, der unmittelbar dem Māni voranging.

5. Jedoch nach der christlichen Version hat der Gottvater zum Schutze des Lichtreiches und zur Erlösung der vermischten Lichtsubstanz drei göttliche Gesandte herabgeschickt a) den göttlichen Urmenschen, b) den Demiurg, c) den in Mond und Sonne wirkenden dritten Gesandten, der Beatus Pater heißt.

6. Christus ist im älteren christlichen Manichäismus der Sohn des göttlichen Urmenschen, der dann mit dem in Sonne und Mond weilenden Beatus Pater identifiziert worden ist. Daher kommt es, daß die Virtutes des Beatus Pater, nämlich die zwölf Lichtjungfrauen bzw. die Lichtjungfrau zugleich in enger Beziehung zu Jesu stehen und Jesus auch „der dritte Dolmetscher“ heißt.

7. Im jüngeren Manichäismus ist Jesus der erstgeborene Sohn des Gottvaters, also mit dem göttl. Urmenschen Ōhrmazd gleichgestellt. Almählich ist aber Jesu eine größere Verehrung gezollt worden als Zarvān selbst.

8. Die jüngere Scheidung zwischen dem in der Sonne wohnenden kosmischen Erlöser und dem im Monde weilenden Heiland der Menschen kannte der Manichäismus zur Zeit Augustins noch nicht.

9. Die Reihe der vier Erscheinungsformen des Lichtvaters: „Gott, Licht, Kraft, Weisheit“ ist unter dem christlichen Einfluß aus der älteren Reihenfolge a) Gottvater, b) Weisheit, c) die Organe des Äthers und der Lichterde, d) Licht hervorgegangen. Letztere vier Begriffe sind eine ureigene Erfindung Mānis; sie lassen sich weder aus dem Zarvanismus noch aus dem Zarathustrismus ableiten.

10. Bar Kōni und Fihrist geben ebenso wie die meisten Originalfragmente uns eine Darstellung von einer jüngeren Stufe des Manichäismus, wie er etwa seit 700 n. Chr. ausgesehen hat.

ANHANG

Edition des manichäischen Fragments T III 260[a], das aus einem Doppelblatt besteht (vgl. oben S. 221 f.).

a) Vorderseite

1. Spalte	2. Spalte
1	15 . . . .
2 *andar ameχt* ◦ ◦ *k* . . (wohl *u*)	16 . . . . *rōǰ*
3 *ōhrmizd ud*	17 . . . . *r bavēd* ◦ ◦ *ud*
4 *ahrmēn āgēnēn*	18 . . . . *ǰ kā pānzdah*
5 *ārdīg būd* ◦ ◦ *vå pas*	19 *pad māḥīgān bavēd*
6 *ḥān rōšnē ud*	20 *pad nēmmāh ōrmazd*
7 *χrašn pad žār ud*	21 *bē ḥān rōšnē īd*
8 *paḥrēzišn ē χrad*	22 *abzavišn ē māh*
9 *ud māh ud*	23 *yazad pad χvēš čihr*
10 *paḥrēz ud darmān*	24 *yazad apūrēd vå vīrāyad*
11 *ēg yazadān* ◦ ◦ *aǰ*	25 ◦ ◦ *ud aǰ nēmmāh*
12 *zamīg ud asmān*	26 *šāzdah pad māḥīg[ā]n*
13 *ḥāmkēšvar ul*	27 *dā ō abēdāq*
14 *aḥramēd ud ō*	28 *māh vīst ud*

b) Rückseite

1. Spalte	2. Spalte
1	15 . . . .
2 . . . . . *ēd*	16 . . . . *ē yak*
3 *agnēn bavēnd* ◦ ◦	17 *[š]āh pad sēh*
4 *ōhrmizd bē* . . .	18 *rōǰ ud pad nōmāh*
5 *aǰ rah ē māh*	19 *ud nēmmāh vå*
6 *yazad aχēzēd ud ō rah*	20 *abēdāg māh*
7 *ē χvarχšēd adīḥēd*	21 *ašmārīḥēd ud*
8 ◦ ◦ *ud ōišān yazadān*	22 *pēdāg bavē[d] ud*
9 *kē ōhrmizd bē aǰ*	23 *ḥān āz vå aḥrman*
10 *nēmmāh dā ō*	24 *ud tār ud ṭam*
11 *abēdāg māh* ◦ ◦	25 *ud ḥōšāg ē*
12 *rōǰ rōǰ aǰ rah*	26 *dužgan ud zaḥr ē*
13 *ē māh yazad ō*	27 *marg ud sōčišn*
14 *rah ē χvarχšēd*	28 *ē χēšmēn* ◦ ◦ *ud*
	29 *zahr ē dēvān ud*

(Abgeschlossen Herbst 1928, vgl. *ZDMG* 82 p. LXXXIII.)

ZUM DÄMONENGLAUBEN

VON *HEINRICH LEWY* IN BERLIN

Die Stelle des Petronius, Cena Trim. § 28 Anf.: *tres interim iatraliptae in conspectu eius Falernum potabant, et cum plurimum rixantes effunderent, Trimalchio hoc suum propinasse dicebat,* hat Vidossich, Ztschr. „Atene e Roma" III 373 ff., treffend erklärt durch Hinweis auf den heute in der Emilia und besonders im Gebiet von Modena herrschenden Aberglauben, daß Vergießen von Wein und Öl ein gutes Vorzeichen sei[1] und Freude bedeute, weswegen man es mit einem Glückwunsch (*Evviva!* oder *Salute!* u. ä.) begleite. Friedländer[2] 213 — dem diese Erklärung, wie er an Vidossich schrieb, sicher zulässig schien — faßt darnach *propinasse* als „zutrinken". Wie konnte aber das Verschütten von Wein und Öl als günstiges Omen gedeutet werden[2]? Mir scheint, daß hier dieselbe Gedankenentwicklung sich zeigt, wie ich sie ARW. XXV 194 für den Glückwunsch beim Zerbrechen eines Glases, auch wenn es unabsichtlich geschieht, angenommen habe. Und dafür gibt es eine Bestätigung.

In der dem dritten christlichen Jahrhundert angehörenden Tosefta, *Šabbāt* VIII 16 f.[3], heißt es: „Man darf Wein und Öl vor Bräutigam und Braut in Rinnen laufen lassen, und das gehört nicht zu den emoritischen (d. h. heidnischen) Bräuchen. Es hat sich zugetragen, daß J^e^hūdā und Hillēl, die Söhne des Patriarchen Rabbān Gamlī'ēl III., nach Kabul (in Palästina) kamen und die Einwohner dieser Stadt Wein und Öl vor ihnen in Rinnen laufen ließen." Im Talmud-Traktat *B^e^rākōt* 50 b steht: „Es lehrten die Rabbinen: Man darf Wein in Röhren leiten vor Bräutigam und Braut und vor ihnen werfen geröstete Getreidekörner und Nüsse im Sommer, aber nicht im Winter jedoch keine *g^e^lūs^e^kā'ōt* (Brote? Kuchen? Art Obst?), weder im Sommer noch im Winter." Im Traktat *S^e^māḥōt* VIII: „Man darf vor Bräutigam

---

[1] Er bemerkt, daß allerdings vergossenes Öl gewöhnlich Mißgeschick bedeute. Ich füge hinzu, daß in Südtirol nach Wuttke[3] 293 verschüttetes Öl Tod, verschütteter Wein Freude, verschüttetes Wasser Tränen ankündigt.

[2] Auch bei Annahme der Emendation *propin esse* (προπεῖν = προπιεῖν: Heraeus *Rhein. Mus.* LXX, 1915, S. 25 ff.) — diesen Hinweis verdanke ich Herrn Prof. Weinreich — wird meine Deutung des Brauches nicht erschüttert.

[3] Ich übersetzte Kap. VII u. VIII schon *Ztschr. d. V. f. Volksk.* 1893, S. 23 ff., 130 ff.

und Braut Schnüre mit Fischen und Fleischstücken werfen in den Tagen der Sonne (im Sommer), aber nicht in den Tagen des Regens (im Winter, wo diese Lebensmittel auf der Straße schmutzig würden), man darf Wein und Öl vor Bräutigam und Braut in Rinnen laufen lassen und braucht keine Bedenken zu haben wegen emoritischer Gebräuche, auch nicht wegen des Verbots der Vergeudung von Lebensmitteln.“ Dann folgt hier der Bericht über die Söhne Gamaliels, nur daß von einem Besuch bei Ben Zakkaj in Babel die Rede ist (aber ich vermute, daß *Babel* nur irrtümlich für *Kabul* in den Text gekommen ist: בבל für כבול; auch in der Tosefta *Mōʿēd qāṭān* II 15 ist von Anwesenheit der beiden in *Kabul* die Rede). Über das Ausgießen von Wein und Öl als Ehrung handelt A. Büchler, Monatsschr. f. Gesch. u. Wiss. d. Judent. 1905, S. 12 ff. Er nimmt an, daß es ursprünglich ein Opfer, eine Gabe an die Geister, zum Schutze des Bräutigams auf dem Wege, darstellte, ebenso wie die vor das Paar hingeworfenen Körner und Nüsse, die Fische und Fleischstücke.[1] Die Benutzung von Rinnen erkläre sich aus der jüdischen Scheu vor Vernichtung von Lebensmitteln und ihrer Mißachtung durch Zertreten. Die Sitte wurde in Galiläa geübt, wo die Juden mit der heidnischen Bevölkerung zusammenlebten: der heidnische Ursprung war nicht mehr bekannt.

Jetzt lese ich in dem jüngst erschienenen Buche von Goulven, Les Mellahs de Rabat-Salé (Paris 1927) S. 63, daß die Juden in Marokko in dem Ausgießen von Öl ein vorzügliches Schutzmittel gegen die bösen Geister („die unten“, die Dschinnen) sehen. Argwöhnt man Dämonen als Urheber einer Krankheit, so breitet man ein Gemisch von Öl und Semmel um Mitternacht aus. Fällt ein Kind, so gießt man an die Stelle, wo es gefallen ist, Öl mit den Worten: „Unsere Kinder sind nicht wie die eurigen.“ Hat man ein Kind geschlagen oder ein Huhn getötet, so muß man Öl dorthin gießen, wo das Kind geweint oder das Huhn Blut gelassen hat. Sie glauben nämlich, daß die Dämonen kein Öl haben und daher für eine Gabe von Öl sich dankbar erweisen.

Goldziher, Wasser als Dämonen abwehrendes Mittel (ARW. XIII 20 ff.), erwähnt S. 40 f. die über die syrischen Juden berichtete Sitte, daß die

[1] Bei großen Hochzeitsfesten syrischer Araber streuen die Gäste Gerste und Salz über die Köpfe (doch wohl nicht der Anwesenden, sondern des Brautpaares) als einziges Mittel zur Abwendung des bösen Auges (*Ztschr. d. dtsch. Paläst.-V.* XVIII, 1895, S. 49). — Ich verweise auch auf Piprek *Slaw. Brautwerb.- u. Hochzeitsgebr.* 128: „Vor der Abfahrt in die Kirche muß die Braut durch die Küche gehen, wo ein Topf mit Quark und Milch steht, den sie mit dem Fuß umstößt. Die *svatica* wirft einen Kuchen über das Haus.“

Eltern eines zu Boden gefallenen Kindes, nachdem sie es aufgehoben haben, Wasser auf die Stelle schütten, auf die es gefallen ist; auch den Beduinenbrauch aus dem Gebiete von Moab, daß einem Ritter, der fällt, Wasser auf das Haupt gegossen und die Stelle des Bodens, auf die er gefallen ist, besprengt wird. Er sieht hierin richtig eine Abwehr der den Fall verursachenden Dämonen. Vielleicht liegt aber der Gedanke einer Gabe an die Dämonen zugrunde, wie in dem gleichfalls von ihm berichteten Brauch der Insel Malta, wo man das Ausgießen von frischem Wasser als eine Erleichterung für die abgeschiedenen Seelen betrachtet. Erfrischt werden soll die aus dem Körper gewichene Seele auch, nach der Deutung des Volkes im heutigen Griechenland, durch das dort beim Hinaustragen der Leiche aus dem Sterbehause an dessen Schwelle und, beim Vorüberkommen des Leichenzuges, an den Schwellen anderer Häuser (besonders von Freunden oder Verwandten der Familie) ausgegossene Wasser, dessen Krug sogleich zertrümmert wird (Bernhard Schmidt, ARW. XXIV 305).[1]

Merkwürdig ist die Sitte bei Arabern (Jaussen, Coutumes des Arabes au pays de Moab, Paris 1908, S. 97), daß man in Gesellschaft, auf die Nachricht vom Tode eines angesehenen Mannes, den gerade in der Bereitung begriffenen oder schon in die Tassen gefüllten Kaffee auf den Boden gießt zum Zeichen der Trauer. Aber wir dürfen auch hier mit Bestimmtheit als ursprünglichen Sinn eine Abwehr oder Versöhnung der Dämonen annehmen. Denn nach Curtiss, Ursemit. Relig. 207, wurde in einem Araberzelt von dem für die Gäste bereiteten Kaffee zunächst eine Tasse voll als Trankopfer für Schêch Schâdli ins Feuer gegossen. Und nach Piprek, Slaw. Brautwerb.- und Hochzeitsgebr. 132 wird bei den Mohammedanern in dem bosnischen Bezirk Foča bei der Heimführung der Braut Kaffee vor ihr ausgegossen.

Wenn bei dem jüdischen Lobspruch am Ausgang des Sabbats (*habdālā*) allgemein der Becher mit Wein bis zum Überlaufen gefüllt wird, so läßt sich dieses Symbol des Segens für die beginnende Woche doch ungezwungen auf den Bibelvers ψ 23, 5 stützen: „Du richtest vor mir einen Tisch an, angesichts meiner Bedränger, tränkst in Öl mein Haupt, mein Kelch fließt über“; es wird aber aus der

[1] Schmidt hält diese Deutung für zutreffend und erklärt demzufolge (314), da man ein nicht-offizielles Trankopfer, eine Art Voropfer, darbringe, das Zerschlagen der Gefäße, ebenso wie (308 f.) die sofortige Zertrümmerung des Kruges, aus dem der Priester Wasser oder Wein oder Öl oder ein Gemisch davon ins Grab gegossen hat, als einen altgriechischen Ritus der Mitgabe zum Gebrauche des Toten. Er erwähnt aber selbst (316), daß in Deutschland durch das Ausgießen und Zerschlagen die Wiederkunft des Toten verhindert werden soll.

Talmudstelle *'Erūbīn* 65 a abgeleitet, wo — wie D. Joël, Der Abergl. u. d. Stellung d. Judent. II 29 (1883), bemerkt — es sich um vorhandenen Segen oder Überfluß handelt: „In wessen Hause nicht Wein wie Wasser vergossen wird, ist der Segen noch nicht eingekehrt.“[1]

Alter Brauch ist es, nach der Habdālā ein wenig Wein auf den Tisch (auf einen Untersatz) zu gießen, um darin die Kerze auszulöschen, und dann mit diesem Weine sich die Augen zu benetzen unter Aussprechen der Worte ψ 19, 9: „Des Ewigen Gebot ist lauter, erleuchtet die Augen.“ Im Volke findet man die abergläubische Auffassung, daß diese Befeuchtung ein Mittel zur Stärkung der Augen sei.[2] — Vielleicht ist es nicht ohne Interesse, daß der heil. Kyrill von Jerusalem (geb. wohl 315, Catech. myst. V § 18) die Kommunikanten auffordert, mit der vom Wein an den Lippen haftenden Feuchtigkeit den Finger zu benetzen und damit Augen und Stirn sowie die übrigen Sinneswerkzeuge zu weihen, daß aber der katholische Pfarrer Thiers in seinem Traité des superstitions[3] II 361 (Paris 1712) sagt, zu seiner Zeit wäre solches Tun Aberglaube und Profanierung.

Wörtliche Auffassung von ψ 130, 1: „Aus den Tiefen rufe ich dich, Ewiger“, hat im Talmud *Berākōt* 10b zu der Lehre geführt, daß man beim Beten an einer niedrigen Stelle stehen solle, die sich zwar dort nur auf das Beten des einzelnen im Hause bezieht, aber schon in talmudischer Zeit (*Ta'ănīt* 23 b) in Babylonien so berücksichtigt wurde, daß der Vorbeter tiefer als die Gemeinde stand; und im Mittelalter (vereinzelt auch noch später) wurden die Synagogen in der Art gebaut, daß man eine oder mehrere Stufen hinabsteigen mußte (Elbogen, Der jüd. Gottesd. 461).

Der Brauch (Brück, Pharisäische Volkssitten und Ritual. 118 ff.; *Ta'ămē hamminhāgīm* § 283), daß die Frauen sogleich bei Sabbatausgang Wasser schöpfen, ist wohl — statt durch Berufung auf einen geheimnisvollen Zusammenhang aller Brunnen um diese Stunde mit dem Genesung bewirkenden Mirjam-Brunnen im Tiberias-See (Midraš Levit. Rabba, Kap. 22; vgl. Talmud *Šabbāt* 35 a) — natürlicher zu erklären aus dem Bibelverse Jesaja 12, 3: „Und ihr werdet Wasser schöpfen mit Wonne aus den Quellen des Heils“, der ja doch in dem häuslichen

[1] Nach dem Werke *Ta'ămē hamminhāgīm* (Lemberg 1896) § 280 soll dieses absichtliche Vergießen vor Zorn über etwa zufälliges Vergießen von Wein durch einen Hausgenossen bewahren, weil ein Haus, in dem nicht vergossener Wein wie Wasser angesehen wird, keinen *sīmān* (= σημεῖον, „Kennzeichen, Omen“) des Segens habe, gemäß dem talmudischen Satze im Traktat *Sōtā*: „In jedem Hause, wo Zorn herrscht, ist das ein *sīmān* der Armut.“

[2] Dieselbe stärkende Wirkung auf die Augen wurde auch dem beim Lobspruch zu Beginn des Sabbats *(qiddūš)* verwendeten Weine zugeschrieben; s. Brück *Pharisäische Volkssitten und Ritualien* 107 u. 111 f.

habdālā-Gebet beim Sabbatausgang vorkommt und den man also ebenfalls wörtlich nahm.

Die von mir ARW. XXV 195 erwähnte jüdische Scheu vor einer Doppelhochzeit findet sich schon im Testament Rabbi Jehuda's des Frommen (lebte um 1200 in Regensburg) § 31: „Man soll nicht zwei Kinder an einem Tage verheiraten, denn sie würden kein Glück haben.[1] Dieser Aberglaube ist aber keineswegs nur jüdisch.[2] Drechsler (Sitte, Brauch u. Volksgl. in Schles. I Nr. 266) führt ihn aus Breslau an, jetzt Peuckert (Schles. Volksk. 213) aus Meffersdorf, Frischbier (Ostpreuß. Volksgl. u. Br.: Am Urquell, N.F. I 13) aus Königsberg[3], alle nur in bezug auf zwei Schwestern und mit der Begründung, die eine würde Unglück haben. Aus Thiers IV 484 erfahren wir für Frankreich (um 1700): „Man glaubt, wenn man zwei Hochzeiten an demselben Tage in derselben Kirche feiere, werde die erste glücklich und die zweite unglücklich sein." Wenn Abraham Berliner, Aus d. Leben d. deutsch. Juden im MA. 45, anführt: „Man achtete auch sorgfältig darauf, daß nicht zwei Hochzeiten an einem Tage stattfinden sollten, um jedem Hasse vorzubeugen, der entstehen könnte, wenn der einen Hochzeit mehr Teilnahme geschenkt wird als der anderen (Agguda Moed Katan)", so liegt hier bereits eine ethische Umbiegung des Motivs vor.[4] — Nach dem Midraš Genesis Rabba Kap. 70 a. E. fand Rabbi Ja'ăqōb bar 'Aḫā in den Worten Labans zu Jakob: „Vollende die Hochzeitswoche mit dieser (Lea), sodann werden wir dir auch diese (Rahel) geben", die Begründung für den wohl im Volke geltenden Satz, daß man nicht eine Freude in die andere mengt. Und dieser Satz hinwiederum wird im Talmud *Mō'ēd qāṭān* 8 b von zwei Rabbinen als Grund für das Verbot, an den Mittel-(Halb-)Feiertagen des Passah- und des Laubhüttenfestes zu heiraten, angeführt. (An den Hauptfeiertagen ist es aus anderem Grunde nicht erlaubt.) Ein dritter Rabbi folgerte aus dem Gebot (Deut. 16, 14): „Du sollst dich freuen an deinem Feste", daß man in diesen Tagen sich nur des Festes, aber nicht seiner jungen Frau freuen dürfe. Wieder ein anderer machte jedoch geltend, daß die Vorbereitungen zur Hochzeit ja für die gebotene Festzeit zu große Mühe verursachen würden.

[1] Daselbst § 25: „Zwei Brüder sollen nicht zwei Schwestern heiraten."

[2] Zu *'Eben hā'ezer* § 311 bemerkt Mose Isserles (aus Krakau) in der Mitte des 16. Jahrhunderts, daß man sich auch hüte, die Hochzeit zweier Nichtjüdinnen zusammen zu feiern: man könnte vielleicht die eine Braut mehr ehren als die andere.

[3] Mehr bei Wuttke [3]559.

[4] Von einem frommen Manne in Kairo wird erzählt, daß er bei Verheiratung seiner Kinder jedesmal ein armes Waisenpaar aussteuerte und verheiratete und über beide Brautpaare nur einmal die rituellen Benediktionen sprach (Bergmann *Gemeindebl. d. jüd. Gem. Berlin* 1926, S. 102).

Zu der von mir an derselben Stelle angeführten Vorschrift, wonach zur Toravorlesung nicht zwei Brüder unmittelbar nacheinander und nicht ein Sohn unmittelbar nach seinem Vater aufgerufen wird, stellt sich die in mehreren Midrašwerken (Levit. Rabba, Kap. 26; *Tanḥūmā* ed. Buber, fol. 42a; Midr. Samuel) als allgemein betonte Scheu der Väter, zu einem Gastmahl ihre Söhne mitzunehmen: „Rēš Lāqīš (d. i. Rabbi Šim'ōn ben Lāqīš, lehrte im dritten christl. Jahrh. zu Tiberias) sagte: In dieser Stunde (als Saul seine Söhne in den Krieg mitnahm) rief Gott die Engel und sprach: 'Kommet und sehet das Neue, was ich in meiner Welt geschaffen habe! Nach dem Brauche der Welt nimmt ein Mensch, der zu einem Gastmahl geht, seine Söhne nicht mit wegen des bösen Blickes, aber dieser, der in den Krieg zieht und weiß, daß er den Tod finden wird (samt seinen Söhnen: vgl. 1. Sam. 28, 19 die Verkündung des durch Beschwörung zitierten Samuel, und ihre Erfüllung 31, 1—6), nimmt seine Söhne mit und freut sich über die verdiente Strafe, die ihn (für seinen Ungehorsam) trifft.'“

Als Schutzmittel gegen den bösen Blick dienten bekanntlich im Altertum u. a. Hände mit gespreizten Fingern. Noch heute hängen sich die Juden in Marokko zu diesem Zwecke und zugleich als Schmuck eine Hand um oder malen solche an die Wände von Häusern und Läden. Merkwürdigerweise aber schützen sie sich auch durch Aussprechen der Zahl 5. Wenn einem Mädchen von einem jungen Manne gesagt wird: „Wie weiß und rosig bist du heute! niemals habe ich dich so schön gesehen“, muß sie sogleich erwidern: „Vor allen Dingen, seit fünf Tagen habe ich Kopfschmerzen“, oder: „Seit fünf Tagen habe ich keinen Appetit.“[1] Zahlen wie 15, 25, 35 haben dieselbe Wirkung. (Goulven, Les Mellahs de Rabat-Salé, 1927, S. 65.) Ich vermute, daß die 5 als Zahl der Finger an der Hand diese schützende Wirkung üben soll.[2]

---

[1] Nach Wuttke [3]413 schützt man sich gegen Berufen, wenn man bei jedem lobenden Wort, daß man hört oder spricht, sofort sagt: „Gestern war's besser,“ oder auf das Gelobte sehr schimpft. Jetzt führt Peuckert *Schles. Volksk.* 181 als Schutz gegen Berufen eines Kindes an, daß man das Lob einschränkt („Ja, aber es hat ein schwarzes Arschloch“) oder ihm häßliche Namen gibt. — R. Salomo ben Isaak (Raschi, 1040—1105) erwähnt in seinem Kommentar zu Num. 12, 1: Mose's Frau habe wegen ihrer Schönheit *kūšit* (Mohrin) geheißen, „wie ein Mensch, der seinen schönen Sohn *kūšī* (Mohr) nennt, damit das böse Auge keine Macht über ihn habe“. — So erklärt es sich auch, daß bei den Juden in der Bukowina (Amster in *Der Urquell,* N. F. II 265) die Erstgeborenen und die Lieblingskinder nicht mit ihrem eigentlichen Namen, sondern „Alter, Alte“ gerufen werden.

[2] Über die Fünf siehe jetzt auch *Encycl. Judaica* I 237 und Legey *Folklore marocain* 89. M. Stekel *Sprache des Traumes* 41.

Zu dem von mir ARW. XXV 194 nach Wuttke erwähnten deutschen Brauche des Glaszerbrechens bei Rückkehr von der Trauung finde ich jetzt ein Seitenstück bei Thiers IV 535 f. Das Provinzialkonzil zu Mailand 1565 bestimmte: *Usum illum in ecclesia bibendi et frangendi cyathi et alia id generis quae indecore fiunt, cum alioqui matrimonio iunguntur, amplius ne adhiberi patiamur.* Und der heil. Carolus Borromaeus, der Vorsitzende des Konzils, ordnete insbesondere für seine Diözese an (Rituale Ambrosianum): *Aget parochus omni cohortatione cum sponsis, ut rem omnem depravato usu introductam profanamve in sancta matrimonii sui celebritate caveant: ut olim fuit bibendi cyathive frangendi corruptela.* Also haben dort in alter Zeit die Neuvermählten in der Kirche aus demselben Glase getrunken, und dieses wurde dann zerbrochen. Der Pater Goar (Mitte des 17. Jahrh.) bemerkt dazu: *Hocque eodem ritu Hebraei hausto vino in nuptiis cyathum confestim terrae illidunt et comminuunt, ut nubentium vel spectantium animos ad fragilitatem et brevitatem humani cuiusque gaudii, ad instar vitri effracti, cito citius praeterituri contemplandam invitent.* Dieser Brauch sollte nach Güdemann, Gesch. d. Erziehungswesens u. d. Kultur d. Juden während d. MA. III 122, an die Zerstörung Jerusalems erinnern (vgl. aber jetzt ARW. XXV 196) oder die Freude mäßigen. Güdemann erwähnt jedoch auch, daß nach anderer Meinung das Zerbrechen des Glases nur ein Symbol der Rechtskräftigkeit des vollzogenen Trauungsaktes gewesen sei, wie in der deutschen Rechtspflege das Zerbrechen des Stabes die Rechtskraft des gesprochenen Urteils andeuten sollte, und verweist auf Raffaels Gemälde „Lo sposalizio", wo ein junger Mann einen Stab zerbricht: ob etwa Raffael dies bei einer jüdischen Trauung gesehen habe?[1]

Wie Poritzky, Imago mundi ^{4}(1927) S. 181[2] als „Tribut an das Unglück" den in Schleswig herrschenden Glauben anführt, das von einem Neubau hinabgeworfene Glas bringe Glück, falls es entzweibreche, im anderen Falle aber Unglück, so werden wir gewiß auch den Brauch, daß bei der Schiffstaufe gelegentlich des Stapellaufes eine Flasche mit Schaumwein zertrümmert wird, in demselben Sinne zu deuten haben.

Der Pater Goar fährt fort: *Graecos tamen* (die christlichen Griechen) *aliqua religione ductos vitrum illud comminuere censeo.* Wie sie die Überbleibsel des geweihten Öls, mit dem sie sich gesalbt haben, usw. ins Feuer werfen, um Profanierung zu verhüten, *ita et scyphum, quamvis*

---

[1] Über die Rechtssitte des Stabbrechens vgl. L. Günther *Deutsche Rechtsaltert. in unserer heutigen deutschen Spr.* (1903) S. 107 f.; v. Amira *Abh. Bayr. Akad. phil.-hist. Kl.* XXV (1909); Wustmann *Die sprichw. Redensart.*^{6} (1925) 448 f.

[2] Ich sah dieses Buch erst jetzt.

communem, ex eo quod nuptiarum benedictioni inserviit, confringendum potius quam in profanos usus revocandum existimant. Ob aber diese Deutung den ursprünglichen Sinn trifft? Nach Schudt, Jüd. Merckw. (1714) II 1031 (er zitiert Olearius, Reisebeschr.) wurden bei den Moskowitern, wenn der Bräutigam den geleerten Römer zu Boden warf und dann die Stücke mit der Braut zertrat, die Worte gesprochen: „So müssen auch alle die, so zwischen uns Feindschaft und Haß zu erwecken gedenken, vor unsere Füße fallen und zertreten werden!" Kircher, Die sakr. Bedeutung des Weins 68, glaubt, durch das Zerbrechen des Gefäßes solle verhütet werden, daß ein dritter mit diesem Becher Schadenzauber gegen das Paar ausübe.

Besonders deutlich wird die Umbiegung des Motivs bei zwei Hochzeitsbräuchen der Juden in Tripolis, die von M. Cohen-M. M. Moreno, Egli Ebrei in Libia (Roma s. a., wohl 1928) S. 156f., erwähnt werden. Die begleitende Volksmenge bleibt in einiger Entfernung vom Hause des Bräutigams, weil dieser auf den Altan steigt und vor dem Eintritt der Braut einen mit Wasser gefüllten Topf auf die Straße schleudert und so zerschmettert. Dieser Brauch wird von den dortigen Juden als Erinnerung an die Tempelzerstörung erklärt, und trotzdem erheben die Frauen dabei ein Freudengeschrei (vgl. den Glückwunsch beim Glaszerbrechen: ARW. XXV 194). Hier haben wir doch deutlich eine Verscheuchung feindlicher Dämonen, ebenso wie an der von mir schon Ztschr. d. V. f. Volksk. 1893 S. 34 angeführten talmudischen Tosefta-Stelle aus dem 3. christl. Jahrh.: „Wenn jemand Wasser auf die Straße gießt und ruft: 'Weg!', so gehört das zu den emoritischen Gebräuchen. Ruft er es aber wegen der Vorübergehenden, so ist es erlaubt." — Bevor die Braut das eheliche Gemach betritt, zieht sie aus dem Busen zwei Eier, die sie vom Bräutigam erhalten hat, und schleudert das eine gegen die äußere Wand, so daß diese beschmiert wird, nach ihrem Eintritt aber das andere auf die innere Wand. Auch dieser Brauch wird von den dortigen Juden auf die Tempelzerstörung bezogen, aber die Verfasser bemerken, daß er ebenso von den Muhammedanern geübt wird, die darin ein Schutzmittel gegen den bösen Blick sehen. Nach Thiers IV 531 hat die Diözesansynode von Monte Cassino 1626 den Aberglauben verurteilt, daß eine Neuvermählte, um im Ehestande glücklich zu sein, beim Eintritt ins Haus des Gatten ein Ei mit dem Fuße zerbrechen und man Getreide auf sie werfen müsse. Hier erkennen wir ein Opfer an die Dämonen. Nach dem noch in jüngster Zeit geltenden Ritual der „Heiligen Genossenschaft" zu Ichenhausen (Bayern)[1] S. 27 wird, wenn die Leiche auf das zur

[1] *Zedoh laderech,* Vorschr. u. Gebr. bei Sterbef. (1896).

rituellen Waschung dienende Brett gelegt ist (mit den Füßen nach der Tür), ein Ei mittels eines Nagels aufgeschlagen an der Stelle, wo sie gelegen hat. Hier liegt, den Ausübenden unbewußt, ursprünglich der Gedanke einer Abwehr böser Geister zugrunde, und mit dem Opfer[1] verbindet sich die Verwendung des von den Dämonen gefürchteten Eisens.

Wenn in Ichenhausen bei der Leichenwaschung ein irdener Topf zerbrochen wird, so ist zweifellos an den Vergleich des gebrechlichen Menschen mit einem solchen Gefäße zu denken, wie er sich in einem bekannten, aus dem Mittelalter stammenden Gebete findet, wohl nach Jesaja 45, 9: „Wehe dem, der mit seinem Bildner hadert, ein Scherben unter den Scherben des Erdbodens!“[2] Dagegen ist das Werfen von Töpfen hinter einer Leiche (z. B. Abeghian, Armenischer Volksgl. 12) bekanntlich ein Abwehrbrauch[3], wie das weitverbreitete Ausschütten von Wasser (vgl. oben S. 243 A. 1).

Wenn ein Jude in Tunis für einige Zeit die Stadt verläßt oder gar eine Meerfahrt antreten will, schütten die alten Frauen ihm Wasser nach zum Schutze gegen den bösen Blick (Seligmann, Die mag. Heil- u. Schutzmittel 94, nach v. Hesse-Wartegg). Sollte hier nicht ein ähnlicher Glaube durchschimmern, wie er in der griechischen Mahnung *'Αποδημοῦντα ἐπὶ τοῖς ὅροις μὴ ἐπιστρέφεσθαι· 'Ερινύες γὰρ μετέρχονται* richtig erkannt worden ist (F. Böhm, De symbolis Pythagoreis, S. 47, nach Rohde)? Dämonen folgen dem Abreisenden nach, und diese sollen durch das nachgeschüttete Wasser verscheucht werden.[4] Dagegen liegt einem ostpreußischen Aberglauben (Wu. [3]629) die Anschauung zugrunde, daß die Geister nur dann ihm

---

[1] Einen anderen Brauch, bei dem Eier verwendet wurden, verpönt schon die Tōseftā Šabb. VII 2 (s. *Ztschr. d. V. f. Volksk.* 1893, S. 38 f.; vgl. jetzt *Hdwtb. d. dtsch. Abergl.* „Ei“).

[2] Der Prophet Jeremia erhält den Befehl (Kap. 19), mit einer irdenen Flasche in das Tal Ben-Hinnom zu gehen und über Juda und Jerusalem den Untergang zu verkünden. „Und dann zerbrich die Flasche vor den Augen der Männer, die mit dir gehen. Und sprich zu ihnen: 'So spricht der Ewige der Heerscharen: Also zerbreche ich dieses Volk und diese Stadt, gleichwie man ein Töpfergerät zerbricht, daß es nicht wieder heil werden kann.'“ (V. 10 f.)

[3] In Eisenstadt (Burgenland) werden Mund und Augen des Toten mit den Scherben des Topfes bedeckt, den man ihm bei seinem Auszug aus dem Hause, damit nichts Böses komme, nachgeworfen hat (Fürst *Sitten u. Gebr. einer Judengasse* 63). Auch in Ichenhausen das Bedecken von Mund und Augen mit Scherben.

[4] Wenn in Oldenburg einem, der das Elternhaus verläßt, um in Dienst oder in die Lehre zu gehen, ein Glas Wasser nachgegossen wird, damit er treu aushalte (Wuttke [3] 114), so kann man im Zweifel sein, ob ursprünglich der Gedanke war, den Abreisenden vor Dämonen zu schützen oder vielleicht ihm (wie dem Toten) die Wiederkehr zu verleiden.

folgen, wenn sie aus dem Hause vertrieben werden: „Man darf die Stube nicht eher ausfegen, als bis er auf der Grenze ist; sonst fegt man ihm Unglück nach."

P. Sartori, „Urquell", 1896, S. 11, spricht von der Scheu vieler Völker vor jeder Zählung und erwähnt, daß eine statistische Aufnahme schon für den König David schlimme Folgen hatte (2. Sam. 24). — Nun hat doch aber König Saul zwei Zählungen vorgenommen, ohne daß in dem Bericht von solchen Folgen die Rede wäre. Das war nach dem Talmud *Jōmā* 22 b zwei Rabbinen auffällig, und darum halfen sie sich durch eine Auslegung der Texte. R. Jiṣḥāq sagte: „Es ist verboten, Israel zu zählen, selbst zu einem gottgefälligen Zwecke", und faßte die Bibelstelle 1. Sam. 11, 8 „er musterte sie *bᵉbāzeq" (zu Bezeq)* im Sinne von „mit Scherben, Steinchen", nach aram. *bizqā*. R. 'Ašē erwiderte, *Bezeq* könne doch (nach Richter 1, 4 f.) Ortsname sein, aber 1. Sam. 15, 4 heiße es: „Er musterte sie mit Lämmern, *baṭṭᵉlā'īm*", wo jedoch nach allgemeiner Auffassung zu verstehen ist *„zu Tᵉlā'īm"*, ebenfalls als Ortsname. (Diese rabbinische Deutung der beiden Namen erscheint auch an mehreren Midraš-Stellen.) R. 'Elʿāzār sagte: „Wer Israel zählt, übertritt ein Verbot, vgl. Hosea 2, 1: 'Die Menge der Kinder Israels wird wie Sand des Meeres sein, der nicht zu messen und nicht zu zählen ist.'" Nach R. Naḥmān übertritt ein solcher sogar zwei Verbote, auf Grund des Wortlauts dieser Prophetenstelle.[1]

Nach dem Talmud *Taʿănīt* 8 b sagte R. Jiṣḥāq: „Der Segen ist nur in einem dem Auge verborgenen Gegenstande anzutreffen, nach Deut. 28, 8" (er deutet *ba'ăsāmêkā* 'in deine Speicher' als 'in dein Verborgenes', zu *sāmūj*). In der Schule des R. Jišmāʿ'ēl wurde dasselbe gelehrt („in einem Gegenstande, über den das Auge keine Macht hat").[2] Und nach *Bābā mᵉṣīʿā* 42 a lehrten die Rabbinen: „Wenn jemand geht, um seine Tenne zu messen, so spreche er: 'Möge es dein Wille sein, Herr, unser Gott, Segen zu senden in das Werk unserer Hände!' Hat er be-

[1] Nach Grunwald *Jahrb. f. jüd. Volksk.* I (1923), S. 17, wird noch jetzt bei den Juden des Ostens im Bethause, um das Vorhandensein der erforderlichen Zehnzahl festzustellen, aus Furcht vor dem bösen Blick nicht gezählt „eins, zwei, drei", sondern „Kein einer, Kein zweier, Kein dreier".

Nach Sartori halten es nicht nur manche Neger für gottlos, daß ein Mensch seine Jahre zähle, sondern auch in Oldenburg und ebenso in Schlesien darf man (Wu.[3] 454) das Alter nicht sagen, weil man sonst bald stirbt. — Abergläubische Juden fügen aus diesem Grunde zur Angabe ihrer Jahre hinzu: „bis 100 Jahr", und ein abergläubischer (oder wenigstens rücksichtsvoller) Fragesteller sagt sogleich: „Wie alt sind Sie bis 100 Jahr?"

[2] Daß die Geister nur Macht haben über das dem Auge Sichtbare, führt R. 'Ahărōn Bᵉrekjā im *Maʿăbar Jabbōq* als Grund für den jüdischen Brauch des Zudeckens einer Leiche an (Landshuth *Sēder biqqūr ḥōlīm,* Berlin 1866, S. XXX).

gonnen zu messen, spreche er: 'Gepriesen sei, der Segen in diesen Haufen sendet!' Wenn er bereits gemessen hat und nachher den Segensspruch sagt, so ist dies ein nichtiges (vergebliches) Gebet, denn der Segen bleibt nicht in etwas Gewogenem oder Gemessenem oder Gezähltem, sondern nur in etwas dem Auge Verborgenem", nach Deut. (s. o.).

Während in diesem Falle von den alten Rabbinen für den verbreiteten Volksglauben gewaltsam eine Begründung in der Bibel gesucht worden ist, dürfte in einigen anderen Fällen ein Aberglaube der Gegenwart sich wirklich auf Grund von Bibelstellen gebildet haben. Sartori führt aus Schwaben (nach Birlinger) an, daß man die Sterne nicht zählen solle, und dasselbe (nach Treichel) aus Westpreußen, wo — wenig einleuchtend — als Grund geglaubt wird, daß jeder Mensch seinen eigenen Stern habe und, wenn er diesen mitzähle, sterben müsse. Ich denke vielmehr an ψ 147, 4: „Er (Gott) zählt die Zahl den Sternen zu, sie alle nennt er mit Namen." (Vgl. das Lied: „Weißt du, wieviel Sternlein stehen an dem blauen Himmelszelt? Gott der Herr hat sie gezählet usw.") Und noch deutlicher Gen. 15, 5 das Wort Gottes an Abraham: „Schau auf gen Himmel und zähle die Sterne, wenn du sie zählen kannst!" (Vgl. 13, 16.) Man mochte daher eine strafwürdige Überhebung (= ὕβρις) darin sehen, wenn ein Mensch sich vermißt, zählen zu wollen, was eben nur Gott zählen kann. Vgl. auch Kroll zu Catull 5, 12.

Wuttke[3] 653 bietet aus Oldenburg den Aberglauben: „Beim Säen darf man nicht lachen, sonst weint man bei der Ernte." Auch hierfür scheint mir die Erklärung durch eine bekannte Bibelstelle gegeben zu werden (ψ 126, 5f.): „Die mit Tränen säen, sollen mit Jubel ernten. Weinend schreitet dahin, der den Zug des Samens trägt; mit Jubel kehrt er heim, seine Garben tragend." Also wird nach dem Oldenburger Glauben der Mangel an frommer Demut gestraft, wenn ein Landmann bei der Aussaat nicht an die Möglichkeit einer Mißernte denkt.

Den in einer Handschrift des 15. Jahrhunderts begegnenden Glauben, daß, wenn man ein Vogelnest findet, die Mutter wegfliegen läßt, die Jungen aber behält, es Glück bringt und ein solcher lange leben wird, habe ich bereits Ztschr. d. V. f. Volksk. 1901, S. 462, erklärt, indem ich ihn auf Deut. 22, 6 zurückführte: „Wenn ein Vogelnest sich vor dir findet auf dem Wege, auf irgendeinem Baume oder auf der Erde, Küchlein oder Eier, und die Mutter ruht auf den Küchlein oder auf den Eiern, so sollst du nicht die Mutter auf den Jungen nehmen. Fliegen lassen sollst du die Mutter, die Jungen aber darfst du dir nehmen, auf daß es dir wohlgehe und du lange lebest."

Bei dieser Gelegenheit will ich schließlich das von K. E. Franzos, Halb-Asien IV² 181, angeführte rumänische Sprichwort: „Wenn die Eltern unreife Trauben essen, so werden den Kindern davon die Zähne lang“, auf seine Quelle zurückführen. Dieses Sprichwort gehört nach der Bibel dem alten Israel an und wird schon von zwei Propheten bekämpft. Jeremia 31, 29f.: „In selbigen Tagen wird man nicht mehr sprechen: ʿDie Väter haben Herlinge (saure Trauben, ὄμφακες) gegessen, und die Zähne der Söhne werden stumpf', sondern ein jeglicher wird um seine Schuld sterben; jeglicher Mensch, der Herlinge gegessen, dem werden die Zähne stumpf werden.“ Und Ezechiel 18, 2ff.: „Warum führt ihr dieses Sprichwort auf dem Boden Israels also: ʿDie Väter essen Herlinge, und die Zähne der Söhne werden stumpf?' So wahr ich lebe, ist der Spruch Gottes des Herrn, ihr sollt nicht lange mehr dieses Sprichwort in Israel führen. Siehe, alle Seelen, mein sind sie; so die Seele des Vaters wie die Seele des Sohnes, mein sind sie; (nur) die Seele, die sündigt, soll sterben.“[1]

Nachtrag zu S. 244: Der Brauch des Benetzens der Augen mit Habdālā-Wein schon *Pirqē R. ʾElīʿezer* 20 (Mitte des 9. Jahrh.), dort ohne den Psalmvers und begründet durch den Satz im Talmud: „Die Überreste einer Gebotsvollziehung halten das Unglück ab“ (*Sukkā* 38a = *Mᵉnāḥōt* 62a), der aber dort nur mit bezug auf gewisse andere Kultushandlungen geltend gemacht wird, und zwar in dem Sinne, daß sogar durch Nebensächliches bei Vollziehen von Geboten das Unglück (die Rede ist von bösen Winden und schädlichem Tau) abgehalten wird. Ungefähr gleichzeitig jedoch schreibt ein Gāʾōn (Schulhaupt): „Den Rest von dem, nach dem Abtrinken in den Wein gemischten, Wasser gießen wir auf die Hände und benetzen dann damit das Gesicht, um das Gebot zu lieben“; s. D. Joël, Abergl. II, S. 29, A. 2.

[1] Entsprechend auf dem Gebiete des Strafrechts der Satz im Deuteronomium 24, 16: „Nicht sollen getötet werden Väter um Kinder, und Kinder sollen nicht getötet werden um Väter; jeglicher für seine Schuld sollen sie getötet werden.“

ZU DEN ANTIKEN CHAOSKOSMOGONIEN

VON *FR. BÖRTZLER* IN BREMEN

Der griechische Dichter Hesiod hat wohl als erster das rätselhafte Wort „Chaos" als Bezeichnung eines kosmischen Anfangs- und Urzustandes gebraucht: „Ἠ τοι μὲν πρώτιστα χάος γένετ'" (Theog. 116). Obwohl bei ihm noch eine ziemlich inhaltsleere, mythologische Fiktion, hat der Begriff doch seitdem nicht bloß einen poetischen, sondern auch einen philosophischen Anreiz ausgeübt, schon allein durch seinen klanglichen Gehalt.[1] Es war in ihm der rätselhafte Anfang der Welt in einem ebenso rätselhaften Worte einmal festgelegt.

Für die ältere griechische Philosophie wird es richtig sein, was die Geschichte der Philosophie von Überweg-Praechter (Die Phil. d. Alt.[12], S. 26) behauptet, daß „die theogonischen und kosmogonischen Anschauungen des Homer und Hesiod nur einen entfernten und geringen Einfluß" übten. Und auch die Väter der großen Systeme haben vom Hesiodischen Chaos wohl kaum eine schöpferisch wirkende Anregung empfangen.[2] Aber eines haben sie nicht verschmäht: Sie suchten dichterische Intuition als mit ihren eigenen Resultaten in einer gewissen Übereinstimmung befindlich zu erweisen und so bei den Größen der Literatur Ahnungen ihrer eigenen Weisheit festzustellen. Das machten sogar Plato und Aristoteles so, ganz besonders aber gehörte es zur Methode der Stoa.

Das Mittel zur Bezwingung des Chaosrätsels war dabei die Etymologie. Mit ihr arbeitete ja die gesamte antike Philosophie in einem uns modernen Menschen fast unverständlichen Maße. Man mag ihre Willkür und ihre spielerische Art der Anwendung heute noch so sehr belächeln, bei der Aufspürung antiker Gedankenzusammenhänge ist oft die Feststellung der verwendeten Etymologie von ausschlaggebender Bedeutung.

---

[1] Man kann diese Wirkung noch bei modernen Gelehrten beobachten, so z. B. bei M. B. Weinstein, wenn er in seinem Schriftchen *Entstehung der Welt und der Erde etc.*[3] (Teubner, Aus Natur u. Geisteswelt, S. 36) vom Chaos sagt: „Der Name ist so seltsam."

[2] Größer scheint der Einfluß in der allerdings schwer datierbaren orphischen Literatur zu sein, wozu Lobecks *Aglaophamus* I l. II immer noch, trotz der moderneren Literatur, wertvolles Material bietet. Manche richtige Erkenntnis darin scheint später darin geradezu verloren gegangen zu sein.

Für das Wort Chaos hat das Altertum selbst eine ganze Reihe von Ableitungen benutzt.[1] Allerdings sind diese in der Form, wie sie uns in Scholien (vor allem denen zu Hes. Theog. 116) und in alten Lexiken (z. B. bei Hesych oder im Etym. Gud. S. 562) vorliegen, recht wenig durchsichtig und sehr verworren. Sie führen aber in der Hauptsache zu zwei verschiedenen Ergebnissen, obwohl natürlich im Laufe der Zeit eine Verquickung oft eingetreten sein mag. Die eine Gruppe, die entweder von *χαδεῖν*, das in merkwürdiger Weise wieder mit *χωρεῖν* (= umfassen, *χώρα*) verbunden wird, oder von *χαίνειν* (*χάσμα*) ausgeht, kommt zu einer räumlichen Auffassung des Chaos: es ist das, was die Natur in sich faßt. So haben schon Plato und Aristoteles es sich gedacht. Eine andere Gruppe leitet den Namen von *χέω* resp. von *χέομαι* her und kommt, in mannigfachen Variationen, zu einer stofflichen Festlegung. Ich halte die zweite Gruppe für stoisch, und nur mit einigen Chaoskosmogonien dieser Art soll sich die folgende Untersuchung befassen.

I. DAS CHAOS ALS ΧΥΣΙΣ, ALS *FUSUM*

1. DAS CHAOS ALS WASSER

Von Zenodot, dem ersten unter den berühmten Bibliothekaren von Alexandria, dem Zeitgenossen der großen Stoiker Zeno und Kleanthes[2], ist namentlich bezeugt, daß er das Wort Chaos von *χέω* = gießen ableitete. Er muß damit die Meinung gehabt haben, daß es ein irgendwie flüssig denkbares Stoffliches bedeute. Ich setze das Scholion, worin die Angabe steht, in dem Umfang her, in dem es für unsere Arbeit überhaupt wichtig ist. Es lautet (Text nach Flach, Gloss. u. Schol. z. Hes. Theog., Leipzig 1876; spez. Schol. z. 116): „*Οἱ δὲ εἰρῆσθαί φασι χάος παρὰ τὸ χεῖσθαι, ὅ ἐστι χέεσθαι . . . οἱ δὲ τὸ ὕδωρ λέγουσιν, ἐκ τοῦ οὐρανίου ὕδατος ἀναδιδόμενον, ὥσπερ ἀὴρ σκοτεινός, ἄλλοι δὲ τὸν ἀέρα, ἤγουν τὸν κεχυμένον ἐν τῷ μεταξὺ γῆς καὶ οὐρανοῦ. ἄλλως. Χάος λέγει τὸν κεχυμένον ἀέρα, καὶ γὰρ Ζηνόδοτος οὕτως φησί. Βακχυλίδης δὲ χάος τὸν ἀέρα ὠνόμασε, λέγων περὶ τοῦ ἀετοῦ· ʻΝωμᾶται δ' ἐν ἀτρυγέτῳ χάει'.*“ Mag auch der Wortlaut dieses Scholions noch allerlei Rätsel aufgeben, das eine ist sicher, daß darnach Zenodot die *χύσις*-Etymologie verwandte.

Diese ist nun aber ganz offenbar eigentlich zugeschnitten auf das Element des Wassers und nicht auf die Luft, von der es Zenodot ge-

[1] Siehe die Zusammenstellungen bei Pauly-Wissowa *Realencycl.* unter Chaos und im *Thes. Gr. l.*

[2] Daß hier nur der berühmte Zenodot von Ephesos gemeint sein kann, darüber vgl. man die *Proleg. zu den „Gloss. u. Schol. z. Hes. Theog.“* von H. Flach, S. 110.

braucht. Wenn wir deswegen durch ein Scholion zu Apollonios Rhod. (Arg. I 498) erfahren, daß Zeno, offenbar der eine Begründer der stoischen Schule[1], das Hesiodische Chaos als Wasser auffaßte, so wird es nicht mehr gewagt sein zu vermuten, daß auch er sich der *χύσις*-Etymologie bediente, und wenn einer der beiden ihr Erfinder sein sollte, so käme wohl Zeno in erster Linie in Betracht.

Was hat sich Zeno unter dem Chaos Hesiods gedacht? Das soeben erwähnte Apolloniosscholion berichtet darüber so (Ausg. d. Arg. von Merkel-Keil, Leipzig 1854): „. . . *ὁ δὲ Θαλῆς ἀρχὴν ὑπεστήσατο πάντων ὕδωρ, λαβὼν παρὰ τοῦ ποιητοῦ λέγοντος ʽἀλλʼ ὑμεῖς πάντες ὕδωρ καὶ γαῖα γένοισθε.ʼ Καὶ Ζήνων δὲ τὸ παρʼ Ἡσιόδῳ χάος ὕδωρ εἶναί φησι, οὗ συνιζάνοντος ἰλὺν γίνεσθαι, ἧς πηγνυμένης ἡ γῆ στερεμνιοῦται· τρίτον δὲ Ἔρωτα γεγονέναι καθʼ Ἡσίοδον, ἵνα τὸ πῦρ παραστήσῃ· πυρωδέστερον γὰρ πάθος ἔρως.*“

Das Scholion gibt allerlei Fragen auf. Wie verträgt sich vor allem die Deutung des Chaos als Wasser mit der stoischen Grundüberzeugung? Sie kommt wohl einem gewissen im stoischen System enthaltenen „Materialismus“ entgegen[2], aber in zwei Punkten scheint sie sich mit der stoischen Gesamteinstellung nicht zu vertragen. Soweit ein materieller Urstoff in Frage kommt, bekennt sich Zeno genau so wie die übrigen Stoiker zum Heraklitischen Feuer, das allerdings verschieden benannt und leicht modifiziert werden kann.[3] Und ferner, die Stoa kennt einen Grundstoff nur als Träger einer periodischen Weltentwicklung, aber nicht einen Urstoff als Anfang einer einmaligen Entwicklung. Wollte Zeno nur die nach seiner Meinung falsche Kosmogonie des Hesiod stofflich rationalisieren? Dann aber hatte der ganze Ansatz, den er, Zeno, ja selbst macht, gar keinen Sinn. Oder wollte er gar vor dem Dichter kapitulieren, indem er tatsächlich das Wasser als Urstoff gelten ließ? Das ist aber erst recht nicht wahrscheinlich.

Was wollte er dann überhaupt mit seiner Interpretation? Nach meiner Meinung sollte das Hesiodische Chaos nicht die eigentliche

---

[1] Daß er tatsächlich Hesiods Theogonie, in irgendeiner Form, interpretierte, bezeugt auch Cicero (*d. n. d.* I, 14, § 36): „*Cum vero Hesiodi theogoniam interpretatur*“ (sc. Zeno).

[2] So drückt sich auch Zeller *Phil. d. Gr.* III 1⁴, S. 119 aus.

[3] Wenn dazu überhaupt noch ein Beleg nötig sein sollte, so verweise ich auf Stob. *ecl.* I, c. 17, Nr. 3 (ed. Wachsm.): „*Ζήνωνα δὲ οὕτως ἀποφαίνεσθαι διαῤῥήδην· τοιαύτην δὲ δεήσει εἶναι ἐν περιόδῳ τὴν τοῦ ὅλου διακόσμησιν ἐκ τῆς οὐσίας, ὅταν ἐκ πυρὸς τροπὴ εἰς ὕδωρ διʼ ἀέρος γένηται, τὸ μέν τι ὑφίστασθαι καὶ γῆν συνίστασθαι [καὶ] ἐκ τοῦ λοιποῦ δὲ τὸ μὲν διαμένειν ὕδωρ, ἐκ τοῦ ἀτμιζομένου ἀέρα γίνεσθαι . . . τὴν δὲ μῖξιν καὶ κρᾶσιν γίνεσθαι, τῇ εἰς ἄλληλα τῶν στοιχείων μεταβολῇ σώματος ὅλου διʼ ὅλου τινὸς ἑτέρου διερχομένου.*“

Weltsubstanz, die ὕλη bezeichnen — so weit sollte diese Kosmogonie überhaupt nicht vordringen —, sondern erst eine seiner Verwandlungsformen, ein εἶδος, ein σχῆμα, und Zeno wollte mit dem Chaos = Wasser den Punkt angeben, wo in seinem eigenen, stoischen System die γνῶσις τοῦ ποιητοῦ (so Schol. Hes. 116, S. 475) einsetzt. Hesiod soll da tatsächlich eine Stelle getroffen haben, wo eine διακόσμησις im spezielleren Sinne beginnt. Zeno klammerte sich vermutlich schon an das „γένετο“ und verstand „zuerst wurde — nicht war — das Chaos“. Dann aber schenkt er große Beachtung der Reihenfolge der Dinge — er zählt ja sehr genau. Das zweite ist aber bei Hesiod die „breitbrüstige Erde“. Also, so folgert Zeno, kann das erste, das Chaos, der stoischen Lehre gemäß, nur das Wasser sein, und so ergab sich für ihn die Ableitung aus χέω wie von selbst. Denn daß für ihn die Erde aus dem Wasser entsteht, zunächst in der Form des Schlammes, darüber belehrte uns schon das Apolloniosscholion. Und ein Hesiodscholion bestätigt es (Z. 117): „Ζήνων δὲ ὁ Στωικὸς ἐκ τοῦ ὑγροῦ τὴν ὑποστάθμην γῆν γεγεννῆσθαί φησιν, τρίτον δὲ Ἔρωτα γεγονέναι.“ Wie er die Erde als den sicheren „Wohnsitz der Unsterblichen“ erklärte, das wäre interessant zu wissen; es ist aber nicht auszumachen, was von den einschlägigen Bemerkungen der Scholienmasse und der sonstigen erhaltenen Erklärungen von ihm stammt. Ob er den Nachdruck darauf legte, daß die Erde das Zentrum, der feste Kern einer kugelförmigen Welt wurde, oder daß sie „der gemeinsame Wohnsitz“ der übrigen Elemente ist (so in der Ἐξήγησις, Flach S. 376), das läßt sich nicht erkennen. Aus dem Wasser flattern andererseits auch die leichteren Elemente, Luft und der feuerartige Äther auf. Hesiods Weisheit soll auch dies so erkannt und als Eros dargestellt haben. „Als drittes sei der Eros entstanden“, zählt Zeno. Er scheint dabei die Luft ähnlich dem Erdschlamm nicht als selbständige Hervorbringung, sondern nur als Durchgangsstufe gerechnet zu haben.[1] Der Eros aber bekam im Aufbau der Welt wahrscheinlich die besondere Rolle des ἑνοῦν, des Abschlusses, des Himmels. (Vgl. Schol. Hes. 121.) Das Wesentlichste aber in der Hesioderklärung des Zeno scheint mir zu sein, daß er seine eigene Meinung, die Erde sei aus dem Feuchten hervorgegangen, habe zuerst die Form einer Schlammasse und zuletzt erst die des festen Kernes angenommen, in Hesiods Kosmogonie hineinlas und so zu dem Ansatz kam, das Hesiodische Chaos sei das Wasser, daß er aber damit nicht sagen wollte, es sei das Urelement. Für diesen Zenonischen Ansatz scheint die χύσις-Etymologie erdacht und bestimmt zu sein. Das

[1] Flach (a. a. O. S. 39 f.) sieht ebenfalls die beiden Elemente im Eros zusammengefaßt, nur scheint er diesen, schon etymologisch (Ἔρως von ἀήρ), stärker mit der Luft zu verbinden.

Chaos ist darnach das erste Sichergießen Gottes (d. h. des göttlichen Urfeuers) in die Welt.

Nun soll aber schon Pherekydes von Syros denselben Gedanken gehabt haben, d. h. er schon soll das Chaos Hesiods als Wasser gedeutet und auch die Etymologie von χεῖσθαι dafür ins Feld geführt haben. Damit wäre sowohl die nach unserer Meinung stoische Materialisierung des Chaos als auch die zugehörige Etymologie um Jahrhunderte älter. Die Angabe steht am vollständigsten bei Achilles Tatius Is. ad Ar. Phaen. (E. Maaß, Comm. in Arat. rel., Berl. 1898, S. 31): „Θαλῆς ὁ Μιλήσιος καὶ Φερεκύδης ὁ Σύριος ἀρχὴν τῶν ὅλων τὸ ὕδωρ ὑφίστανται· ὃ δὴ καὶ χάος καλεῖ ὁ Φερεκύδης, ὡς εἰκός, τοῦτο ἐκλεξάμενος παρὰ τοῦ Ἡσιόδου οὕτω λέγοντος· „ἤ τοι μὲν πρώτιστα Χάος γένετο." Παρὰ γὰρ τὸ χεῖσθαι (ὑπολαμβάνει) τὸ ὕδωρ χάος ὠνόμασται." Allein diese sonderbaren Notizen, die in scharfem Widerspruch stehen zu dem, was wir aus anderen Berichten (Damasc. π. ἀ. c. 124 b u. a.) über die Kosmogonie des Pherecydes wissen, sowohl über ihren Gesamtcharakter als auch über Einzelheiten, können auf Glaubwürdigkeit keinen Anspruch machen. Sie sind mit dessen Urprinzipien — Ζεὺς καὶ Χρόνος καὶ Χθονίη — unvereinbar. Sie sind von der Kritik längst als Irreführung erwiesen (vgl. die Literatur bei Fr. Lukas, „Die Kosmogonien der alten Völker", Leipzig 1893, S. 168 ff.) und sind auch von Diels unter die Fragmente des Pherekydes überhaupt nicht aufgenommen worden. Ich mache dazu nur noch auf eines aufmerksam. In jenen Angaben des Achilles Tat. ist die Vorsicht, die Zeno bei seinem Ansatz noch gewahrt hatte, ganz aufgegeben: Wasser ist hier tatsächlich als Urelement gemeint, als „ἀρχὴ τῶν ὅλων", umsomehr, als Pherekydes mit Thales auf eine Stufe gestellt wird. Das war ein Irrtum, der aus der Zenonischen Deutung allmählich erwuchs. Wir werden ihn bald auch bei Cornutus finden. Im übrigen glaube ich, daß der Autor, auf den die Notiz des Achilles Tat. zurückgeht, ebenso wie die Hesiodscholiasten (Z. 116)[1] nicht die Χθονίη für das Chaos nahm, sondern den Χρόνος. Es wird ein Stoiker gewesen sein, der zunächst noch im Anschluß an Zeno so deutete: Zeus = Urfeuer, Χάος = Χρόνος = Wasser, Χθονίη = Erde. Für uns liegt kein Grund vor anzunehmen, daß die χύσις-Deutung des Chaos vorstoisch ist.

[1] „Φερεκύδης ὁ Σύρος καὶ Θαλῆς ὁ Μιλήσιος ἀρχὴν τῶν ὅλων τὸ ὕδωρ φασὶν εἶναι, τὸ ῥητὸν τοῦ Ἡσιόδου ἀναλαβόντες."

2. DAS CHAOS ALS LUFT BEI ZENODOT

Zenodot definiert, nach dem oben (S. 254) angegebenen Scholion, etwas anders als Zeno, das Chaos als *ἀὴρ κεχυμένος*. Er verwendet dabei natürlich dieselbe etymologische Herleitung. Was ist aber der Grund seines anderen Ergebnisses? Offenbar sah er als Philologe sich mehr nach dem sonstigen Gebrauch des Wortes in der ihm vorliegenden Literatur um. Und wenn deswegen das Scholion an Zenodot gleich den Bakchylides anschließt und mit einer literarischen Belegstelle aufwartet: „*Βακχυλίδης δὲ χάος τὸν ἀέρα ὠνόμασε, λέγων περὶ τοῦ ἀετοῦ· ʽΝωμᾶται δ' ἐν ἀτρυγέτῳ χάει'*", so möchte ich trotz des *δέ* annehmen, daß dieser Hinweis aus Zenodot selbst stammt. Bakchylides gebraucht das Wort Chaos, mag die nähere Bestimmung nun *ἀτρυγέτῳ* oder (so im Texte des Bakch. b. Blaß 5 v. 27) *ἀτρύτῳ* gelautet haben, im Sinne von Luftraum oder Raum = Luftraum. Indem er so den Sprachgebrauch bei Hesiod, Bakchylides, vielleicht auch bei Aristophanes (Nub. v. 424) verglich, kam Zenodot wahrscheinlich zu der Feststellung, Chaos bedeute den Luftraum und so in gewissem Sinne den leeren Raum. Es war dies vielleicht eine Verbindung der räumlichen Auffassung mit der stofflichen, wie sie z. B. im Etym. Gud. p. 562 auch vorliegt: „*Χάος παρὰ τὸ χεῖσθαι· ὁ κενὸς τόπος μεταξὺ γῆς καὶ οὐρανοῦ.*"

3. DAS CHAOS ALS WASSER ODER FEUER BEI CORNUTUS

Die Versuchung, das Hesiodische Chaos als das letzte Sein mit dem stoischen Urfeuer gleichzusetzen, war aber doch zu groß, als daß der Gedanke nicht auch durchgeführt worden wäre. Wir finden ihn, wieder gestützt auf die *χύσις*-Etymologie, bei dem Stoiker Cornutus, in dessen Schrift De nat. deor. Da heißt es c. 17 (Text nach der Ausgabe von Fr. Osann, Göttingen 1844): „*Ἔστι δὲ Χάος μὲν τὸ πρὸ τῆς διακοσμήσεως γενόμενον ὑγρόν, ἀπὸ τῆς χύσεως οὕτως ὠνομασμένον· ἢ τὸ πῦρ, ὅ ἐστιν οἱονεὶ χάος· καὶ αὐτὸ γὰρ κέχυται διὰ τὴν λεπτομέρειαν. Ἦν δέ ποτε, ὦ παῖ, πῦρ τὸ πᾶν, καὶ γενήσεται πάλιν ἐν περιόδῳ.*" Da ist für das Chaos mit einer gewissen Toleranz die Wahl gelassen zwischen Wasser oder Feuer. Die führende Deutung ist in dem Cornutuskapitel immer noch die als Wasser. Das zeigt der ganze Zusammenhang: es wird z. B. die Nacht (§ 175), die Tochter des Chaos, nur aus dem Wasser erklärt als der „*πρῶτος ἀρθεὶς ἀπὸ τοῦ ἀρχεγόνου ὑγροῦ ἀὴρ ζοφώδης καὶ σκοτεινός*", und die Gleichsetzung mit dem Urfeuer wird nur mit einer gewissen Vorsicht gewagt. Das Feuer ist nur „*οἱονεὶ κεχυμένον*". Man sieht, die Anwendung ist sekundär; aber sie ist gemacht. Die Zenonische Deutung ihrerseits ist in der Formulierung noch ganz korrekt; aber ihre Parallelsetzung mit dem Urfeuer läßt annehmen, daß Cornutus selbst an das Wasser als Urstoff dachte (im Sinne des Thales),

und daß er die Einsicht in den ursprünglichen Sinn des Ansatzes nicht mehr besaß.

Seine Quelle war hier Apollodors Werk „Über die Götter" („περὶ θεῶν").[1] Dort fand er also schon beide Auslegungen. Zuletzt aber stammt die gewagte Auslegung als Urfeuer vielleicht von dem zweiten Stifter der Stoa, von Chrysipp (s. Diog. Laert. VII, 137 u. 142). Der hatte ja (Cic. d. n. d. I c. 15, § 41) in seinem zweiten Buch „über das Wesen der Götter" die Übereinstimmung des Orpheus, des Musäus, des Hesiod und des Homer mit seiner eigenen Philosophie aufgedeckt, so *„ut etiam veterrimi poëtae . . . Stoici fuisse videantur"*, wie Cicero charakteristisch sagt, und er hatte (Cic. a. a. O. § 39) die Welt eine *„universa fusio animi"* genannt. *Fusio* ist natürlich die Übersetzung von χύσις, und *animus* ist das göttliche Urfeuer. So wird für ihn das Chaos geradezu zur stoischen, im All ausgegossenen oder sich ins All ergießenden Gottheit. Man sieht, wie fruchtbar für die Stoiker die χύσις-Etymologie wurde. Die Chrysippische Verwendung hat dabei die Zenonische zur Voraussetzung, das Subtile Zenons geht ihr ab.

Das Chaosrätsel war also von der Stoa mit Hilfe der Etymologie in dem Sinne gelöst, daß Hesiods Weltanfang einen irgendwie flüssigen ersten Stoff bezeichne, in teilweiser oder gar vollständiger Übereinstimmung mit der stoischen Lehre selbst. Das ist ein Ausdruck jenes gewaltigen Konkordanzstrebens der Stoa, ihrer Tendenz zu der einen Philosophie und der einen Religion, wodurch sie sich als die wahrste Tochter des Geistes der Alexanderzeit erweist und methodisch ein Vorbild aller Philosophie- und Religionsverschmelzung wurde.

II. DAS CHAOS ALS ΣΥΓΧΥΣΙΣ, ALS *CONFUSA MATERIA*

Von der stoischen χύσις-Etymologie aus erfährt der Chaosbegriff nun eine merkwürdige Umbiegung. Aus der χύσις wird unter der Hand eine σύγχυσις oder, lateinisch ausgedrückt, aus dem *fusum* wird ein *confusum*, eine *confusa materia*, ein *permixtum*.[2] Der Chaosbegriff fängt an, sich der Bedeutung zu nähern, die wir heutzutage, wohl auf Grund der lateinischen Literatur, speziell nach Ovid, damit verbinden. Aber erst in einer zweiten Auffassung hat das *confusum* den Sinn dessen, was wir „chaotisch" nennen. Denn zwei verschiedene Theorien erwachsen aus dem Gedanken des *confusum*. Ich benenne sie als die der *discors concordia* und die der *concors discordia*. Seit wann die beiden sich

[1] So Rob. Münzel *De Apoll. π. θεῶν l.*, Bonn 1883; vgl. dazu auch C. Reinhardt *De Gr. theol.* c. 2, Berlin 1910.

[2] Diese Etymologie ist m. E. auch durchsichtig in einer orphischen Stelle (s. Lobeck *Agl.* I 475): *„Ὀρφεὺς τὸ χάος ὠῷ παρεικάζει, ἐν ᾧ τῶν πρώτων στοιχείων ἦν ἡ σύγχυσις. Τοῦτο Ἡσίοδος χάος ὑποτίθεται."*

in dieser Zuspitzung gegenüberstehen, ist nicht sicher auszumachen. Horaz kennt sie meines Erachtens und spielt auf sie an mit den Versen (Epist. I, 12, 19 f.): „*Quid velit et possit rerum concordia discors, Empedocles an Stertinium deliret acumen?*“ Ich fasse den Ausdruck *concordia discors* hier als Abkürzung auf für *concordia discors* und *discordia concors* zusammen. Die Meinung von der ursprünglichen Zwietracht, aus der dann erst die Eintracht wird — denn das ist der Sinn der einen Theorie —, wird als die des Empedokles hingestellt, die Behauptung von einer ursprünglich schon vorhandenen, aber auf einer Spannung gegründeten Eintracht als die des Stertinius. So fasse ich den Sinn der speziellen Theorien, um die es sich hier handelt und die ich im folgenden näher erläutern will. Es handelt sich in beiden Fällen weder um die reine, echte Lehre des Empedokles, noch um die allgemeine traditionelle der Stoa, sondern um eigenartige spätere Ausprägungen. Wohl ist Stertinius, den hier Horaz so sarkastisch behandelt und den er (sat. II 3, 296) als „achten Weisen“ bezeichnet, ein Stoiker, aber von eigenartiger Prägung.

1. DAS CHAOS ALS *DISCORS CONCORDIA*

Die Hauptbelegstelle für diese Lehre, die ich auch als Chaoskosmogonie ansehe, steht bei Lact. inst. 9, § 17 ff. und lautet: „*Unde et philosophi quidam et poetae discordi concordia mundum constare dixerunt; sed rationem penitus non viderunt. Heraclitus ex igne nata esse omnia dixit; Thales Milesius ex aqua. Uterque vidit aliquid, sed erravit tamen uterque; quod alterutrum si solum fuisset, neque aqua nasci ex igne potuisset, nec rursus ignis ex aqua; sed est verius, simul ex utroque permisto cuncta generari. Ignis quidem permisceri cum aqua non potest, quia sunt utraque inimica, et si cominus venerint, alterutrum, quod superaverit, conficiat alterum, necesse est; sed eorum substantiae permisceri possunt. Substantia solis calor est, aquae humor. Recte igitur Ovidius:*

> '*Quippe, ubi temperiem sumsere humorque calorque,*
> *Concipiunt: et ab his oriuntur cuncta duobus.*
> *Quumque sit ignis aquae pugnax, vapor humidus omnes*
> *res creat, et discors concordia fetibus apta est.*'

Alterum enim quasi masculinum elementum est, alterum quasi femininum; alterum activum, alterum patibile. Ideoque a veteribus institutum est, ut sacramento ignis et aquae nuptiarum foedera sanciantur, quod fetus animantium calore et humore corporentur, atque animentur ad vitam. Quum enim constet omne animal ex anima et corpore, materia corporis in humore est, animae in calore etc.“

Woher Lactanz diese Ausführungen unmittelbar bezogen hat, kann ich nicht sagen. Er verweist auf die Ansichten „gewisser Philosophen

und Dichter". Bei letzteren denkt er natürlich vor allem an Ovid, den er ja auch zitiert — es handelt sich um die vier Verse aus Met. I, 430 ff. Daß seine philosophische Quelle nicht selbst eine Kosmogonie war, halte ich nach dem Ganzen seiner Ausführungen für wahrscheinlich, wohl aber daß seine unmittelbare Vorlage ihrerseits aus einer solchen Kosmogonie schöpfte.

Daß es eine Chaoskosmogonie war, ist meine Vermutung. Zwar findet sich das Wort Chaos darin nicht. Aber das *„permixtum"* des Urstoffes ist hier ganz deutlich ein *confusum*. Und daß das Wort *confusum*, kosmogonisch verwendet, oft als Übersetzung des Begriffes Chaos anzusehen ist, geht aus vielen Stellen, von denen das nächste Kapitel mehrere bringen wird, unzweifelhaft hervor.[1] Die *χύσις* wird hier zur *σύγχυσις*. Und gerade in dieser Kosmogonie wird der Übergang noch besonders deutlich, da die *confusa elementa*, Wasser und Feuer, auch an sich *fusa* sind. Diese Chaosbestimmung ist geradezu der notwendige Übergang zu der nächsten, der empedokleisch orientierten, wo die Urelemente überhaupt kein *fusum* mehr darstellen, sondern nur noch ein *confusum*, und sie gibt sich deutlich als eine Kombination der beiden älteren bei Cornutus vorliegenden Chaostheorien zu erkennen.

Das Chaos als Urzustand ist hier eine *σύγχυσις*. Der Begriff spielte in der Terminologie der Stoa schon längst eine große und ganz bestimmte Rolle. Chrysipp z. B. hat ihn (nach Stob. ecl. I 17, p. 374) genau definiert und scharf von anderen Formen der Vermischung unterschieden, von der der *παράθεσις*, der *μῖξις* und der *κρᾶσις*. *„Τὴν δε σύγχυσιν δύο ⟨ἢ⟩ καὶ πλειόνων ποιοτήτων περὶ τὰ σώματα μεταβολὴν εἰς ἑτέρας διαφερούσης τούτων ποιόητος γένεσιν, ὡς ἐπὶ τῆς συνθέσεως ἔχει τῶν μύρων καὶ τῶν ἰατρικῶν φαρμάκων."* Aus dieser Definition geht jedenfalls das eine klar hervor, daß für Chrysipp die *σύγχυσις* die innigste Form des Zusammenschmelzens ist, wobei aus zwei verschiedenen *ποιότητες* eine ganz neue wird.

Was sind die wesentlichen Bestandteile dieser Chaos-*σύγχυσις*-Lehre? Lactanz polemisiert — wohl im Sinne seiner letzten Quelle — gegen den „Irrtum", daß alles aus einem einzigen Urstoff entstanden sei. Er nennt dabei die, zwischen denen Cornutus noch die Wahl läßt, Wasser und Feuer. Ihre Feindschaft sei so groß, daß eines aus dem anderen nicht werden konnte. So nimmt er, bzw. seine Quelle, beide zugleich an, aber, und das ist nun das wesentliche, nicht in Form einer gewöhnlichen Mischung — die beiden Elemente selbst können sich nach seiner Erklärung überhaupt nicht mischen —, sondern in einem Seinszustand, der, beiden Elementen übergeordnet, ein einheitliches Neues und Selbständiges

---

[1] Siehe auch die S. 259 Anm. 2 zitierte Stelle.

darstellt. Es ist der *vapor*. Das bedeutet, daß die Welt ursprünglich in einer Art Wasserdampf (feucht — warm) bestand — ob das ein selbständiger Körper oder nur eine ποιότης eines solchen ist, kann hier als nebensächlich angesehen werden. Die Hauptsache ist, daß der Urzustand der Welt eine vollkommene Einheit, eine *concordia* war, allerdings eine Einheit, in der die Spannung, die von feucht und warm, wirksam war. Das ist der Sinn der *discors concordia.*

Diese Betonung der ursprünglichen Einheit ist natürlich stoisch. Und dieses Einheitschaos ist nun geradezu ein Modell zur Darstellung der wichtigsten stoischen Grundgedanken. Es ist die absolute Vereinigung von Gott und Welt, von Geist und Materie, von Wirkendem und Leidendem, von Männlichem und Weiblichem. Und dieses feuchtwarme Einheitschaos ist zugleich die Bedingung für die Entstehung alles Lebens: *„Quod fetus animantium calore et humore corporentur atque animentur ad vitam"*, so wie Ovid kurz sich ausdrückt: *„Discors concordia fetibus apta est."* Als glücklichstes Bild für die ursprüngliche vollkommene Einheit der beiden *elementa principalia* hatte wohl schon die Quelle der ganzen Überlieferung die Ehe, den γάμος, eine wahrscheinlich aus orphischer Literatur geholte Vorstellung, die aber auch durch die σύγχυσις-Definition bei Chrysipp (εἰς γένεσιν ἑτέρας . . .) schon nahegelegt war.

Damit glaubt diese Kosmogonie auch einen alten Streit über die *natura vitalis* im stoisch vermittelnden Sinne zu schlichten. Sie nimmt Stellung gegen zwei extreme Ansichten. Einmal gegen die des Kleanthes, der die Wärme als das eigentliche Lebensprinzip ansah: *Omne . . ., quod vivit, . . . id vivit propter inclusum in eo calorem"* (Cic. d. n. d. II 9, 24). Und ebenso gegen die andere Einseitigkeit des Hippo Rhegius (Diels, Vors. Nr. 26), der es im Feuchten, ja geradezu im Wasser fand, und der deswegen von der Mehrzahl der Überlieferungsstellen mit Thales auf eine Stufe gestellt wird.

Es berührt diese Kosmogonie der *discors concordia* somit eine Frage, die die Vertreter der *physicae rationes* im Altertum stark interessiert hat, die Frage nach dem körperlichen Träger des Lebens. In der Hauptsache teilt sie, als stoisch eingestellt, wohl den Standpunkt des Kleanthes, wie wir aus Cic. d. n. d. II 9 genauer kennen lernen. Der hatte ja die *vis caloris* (§ 23), letzthin also das Feuer, als den alleinigen Grund der Bewegung und des Lebens hingestellt. Er hatte auch, was hier besonders in Betracht kommt, behauptet, daß selbst dem Wasser Wärme beigemischt sein müsse (*Atque aquae etiam admixtum esse calorem primum ipse liquor aquae declarat et fusio* § 26). Man könnte sogar fragen, ob die Auffassung unserer Kosmogonie nicht identisch ist mit der des Kleanthes. Mir will aber, obwohl einzelne Ausführungen des Lactanz

(z. B. in § 25 f.) auch wieder anders klingen, doch scheinen, daß nach dem ursprünglichen Sinne dieser Kosmogonie die absolute Vereinigung von feucht und warm, von Männlichem und Weiblichem der Quell alles Lebens ist, daß also die bloße *admixtio* verfeinert war zu einer *permixtio,* d. h. einer *σύγχυσις* im Chrysippischen Sinne.

Strikter wird jedenfalls abgelehnt die Auffassung des Hippo. Der wird zwar von Censorin (5, 4 s. Diels unt. Hippo Nr. 13) mit den Stoikern sogar auf eine Stufe gestellt durch die beiden gemeinsame Überzeugung, daß die Frucht nur aus dem männlichen Samen entstehe *(„illud quoque ambiguam facit inter auctores opinionem, utrumne ex patris tantum modo semine partus nascatur, ut Diogenes et Hippo Stoicique scripserunt").* Aber das Wesentliche im männlichen Samen war für ihn gerade das Gegenteil von dem, was „die" Stoiker, im besonderen Maße aber Kleanthes dafür ansahen: Es war das Feuchte, geradezu das Wasser. „Denn auch das Warme lebt durch das Feuchte" („*καὶ γὰρ τὸ θερμὸν τῷ ὑγρῷ ζῆι*") wird bei Simpl. phys. 23, 22 als gemeinsame Überzeugung von Thales und Hippo bezeichnet. Und die Seele entsteht bei ihm aus dem Wasser („*Ἵ. ἐξ ὕδατος τὴν ψυχήν*", bei Aet. IV 3, 9). Dafür ist ihm ein äußerlicher Beweis schon die Etymologie. Denn *ψυχή* soll etymologisch mit *ψυχρόν* zusammenhängen („*ὁ δὲ* (sc. *Ἵππων*) *ψυχὴν κεκλῆσθαι ἐκ τοῦ ψυχροῦ*", Philop., Diels Nr. 10).

2. DIE LEHRE VON DER *DISCORDIA CONCORS*

Während in der soeben behandelten Theorie das Chaos als *confusum (permixtum)* immer noch ein *fusum* und zugleich eine Einheit war, bekommt es in der jetzt zu besprechenden Kosmogonie den direkt entgegengesetzten Charakter. Das *confusum* bedeutet in ihr nur noch das, was wir jetzt unter Chaos verstehen: ein unharmonisches Durcheinander von Elementen, die bloße *discordia.* Die Elemente sind dabei die vier empedokleischen: Wasser, Erde, Luft und Feuer. Sie werden als Urzustand angenommen. „Sie haben keinen Vater", wie Manilius I 137 f. sagt, „und sie wollen nicht, daß man über sie hinaus etwas sucht." Ihr Verhältnis zueinander war einfach sinnloses Zusammensein, reine Disharmonie, *discordia;* das Ganze der Welt waren *„discordia semina rerum"* (Ov. met. I 9), ein *„acervus"* (Ov. fast. I 106) oder noch stärker ein *„caecus acervus"* (Ov. met. I 24), ein *„rudis indigestaque moles"* (Met. I 7), eine *„confusa materia"* oder eine *„confusa congeries"* (Lact. I 5, 8), es waren *„diversa membra diversa condita forma"* (Man. I, v. 248). Das sind alles Ausdrücke zur Bezeichnung des neuen Chaosbegriffes.

In diesem disharmonischen Urzustand, diesem Chaos, diesem *confusum,* regt sich nun plötzlich einmal — eine Motivierung wird nicht versucht — ein Einheitstrieb, der auch bisher schon vorhanden gewesen

sein muß, aber gänzlich unwirksam war. Die *discordia* wird von der *concordia* abgelöst.[1] Nicht daß jene ganz verschwände, aber wie bisher im Chaos die Eintracht unwirksam war, so ergeht es jetzt der Zwietracht. Das neu durchgebrochene Einheitsstreben — es wird stets sehr unbestimmt bezeichnet, z. B. als „bessere Natur" (Ov. met. I 21) oder als „Gottheit, welche auch immer" („*quisquis fuit ille deorum*", Ovid met. I 33), oder als „Kraft des Himmels" (Macr. sat. I 9, 14), auch ganz persönlich als *opifex* (Ov. met. I 57) —, es übernimmt jetzt die Führung und leitet den Prozeß der Bildung eines Kosmos ein. Indem es den bisher chaotisch gemischten *(confusa)* Elementen bestimmte „Plätze" anweist, sie „*in suas partes*" bringt — die zwei schweren, Wasser und Erde, kommen nach unten, die zwei leichten, Luft und Feuer, nach oben —, hebt es die Zwietracht in der Welt nicht auf, macht sie aber gefügig, zwingt sie zur Harmonie. Und es wird als ein „Werk" (*opus constructum)* der Kosmos. Und der Himmel, der nun wie ein Band — *colligare* und *copulare* bezeichnen seine Funktion — um die fertige Konstruktion herumgelegt wird, ist nichts weiter als dies verkörperte Einheitsstreben selber. Das Ganze in seinem nunmehr erlangten Zustand ist eine Darstellung der *concors discordia,* d. h. der einträchtig gewordenen Zwietracht. „*Dissociata locis concordi pace ligavit*", sagt Ovid (met. I). Denn Zwietracht, oder richtiger Vorherrschen der Zwietracht, ist das Urtümliche, der Kosmos ist eine Leistung und ist eine Bändigung von Kräften, die noch immer der Bändigung bedürfen. Der römische Ianus mit seinen beiden auseinanderstrebenden und doch zusammengehaltenen Köpfen wird als symbolische Darstellung dieser einträchtigen Zwietracht angesehen.

Das ist die Lehre von der *concors discordia.* Der Ausdruck selbst begegnet uns bei Manilius (I 142). Wir dürfen in ihm nicht eine bloß spielerische Umdrehung des anderen von der *concordia discors* sehen. Es steckt mehr dahinter. Eine kosmogonische Auffassung mit ganz bestimmten Merkmalen, die auf einen ganz bestimmten Autor hinweisen. Sie ist ihrem Geiste nach römisch, und wir begegnen ihr hauptsächlich in der römischen Literatur.[2] Das Vergilwort: „*Tantae molis erat Romanam condere gentem*" lebt in ihr als kosmisches Gefühl. Denn der Kosmos ist hier ein „Werk" und eine Leistung wie der römische Staat.

---

[1] In der weiter unten erwähnten Fassung erscheint allerdings gerade umgekehrt die *discordia* als die kosmische Kraft.

[2] So bezeichnet sie auch richtig Waser bei Pauly-Wiss. *Realenc.* unter „Chaos" als „spätere (römische) Auffassung". Wenn er allerdings behauptet, das Chaos werde hier als „Urmaterie" gedeutet, so ist diese Bestimmung nicht scharf genug, weil das Chaos diesen Sinn schon bei Zeno, aber mit ganz anderer Auslegung, hat.

Und auch die Wahl der bildlichen Ausdrücke ist römisch. Das Ganze ist eine *arx* (Ov. met. I 27), ein *foedus* (Manil. I 252), eine *pax*, der Himmel ein Wall (Man. I, v. 149) oder eine Mauer (ebenda). Diese Lehre begegnet uns in erster Linie in Ovids Metamorphosen, wo sie I, v. 81—88 ausführlicher dargelegt ist. Aber genau dieselbe Kosmogonie haben wir auch in den „Fasten" Ovids (I, v. 108—114) und auch in der Messalaschen Ianusbestimmung bei Macrob (sat. I 9, 14). Auch Manilius verwertet sie (I, v. 247 ff.), und auch bei Martianus Capella wird in dem Buch IX auf sie angespielt, § 912 speziell in den eingelegten Versen „*Ut nullis scateant dissona litibus | Atque ita perpes ament dissita vinculum, | Ut semper metuant foedifragum chaos.*"

Ich gebe indessen zunächst noch einmal eine Übersicht über ihre charakteristischen Merkmale. Dann wird es leichter möglich sein, dort, wo nur Trümmer von ihr vorliegen, deren Zugehörigkeit zu bestimmen.

1. Die Grundlage ist empedokleisch: die vier Elemente des Empedokles und die beiden Grundtriebe, Streit und Liebe (*νεῖκος* und *φιλία*, hier *discordia* und *concordia*).

2. Aber die Anwendung ist nicht mehr rein empedokleisch. Das Spiel von Liebe und Haß, von Mischung und Auflösung, von Vereinigung und Trennung war bei Empedokles ein ewiger und im einzelnen sich stetig wiederholender Prozeß.[1] Infolgedessen gibt es in der Natur sozusagen überhaupt keinen Anfang und kein Ende (fr. 8: „*ἄλλο δέ τοι ἐρέω· φύσις οὐδενός ἐστιν ἁπάντων | θνητῶν, οὐδέ τις οὐλομένου θανάτοιο τελευτή, | ἀλλὰ μόνον μίξις τε διάλλαξίς τε μιγέντων | ἐστί*"). Hier in unserer römischen Kosmogonie ist aber, unter starker Anlehnung an Hesiodisches Denken, zum mindesten alles Interesse konzentriert auf das einmalige Werden eines Kosmos aus einem unergründlichen Anfangszustand. Dabei bleibt mit einer beachtenswerten philosophischen Naivetät sowohl die Frage nach dem Grund und der Dauer dieses Urzustandes unbeachtet wie auch die anderen, ob das gewordene „Werk" nun ewig ist oder nicht. Wenn also auch der Gedanke der Bildung eines Kosmos, eines *ἕν*, nicht gerade unempedokleisch ist, so erfolgt doch bei jenem alten Philosophen die ganze Betrachtung unter dem höheren Gesichtspunkt einer u n a u s g e s e t z t e n Bildung und Auflösung. Bei den Römern wird der A n f a n g mit Hesiod als Chaos bezeichnet, und dieses wird interpretiert

[1] Das geht aus vielen Fragmenten hervor; so heißt es z. B. fr. 16:

„*ἦι γὰρ καὶ πάρος ἔσκε, καὶ ἔσσεται, οὐδέ ποτ', οἴω,*
τούτων ἀμφοτέρων κενώσεται ἄσπετος αἰών."

Oder fr. 17:

„*ἄλλοτε μὲν Φιλότητι συνερχόμεν' εἰς ἓν ἅπαντα,*
ἄλλοτε δ' αὖ δίχ' ἕκαστα φορεύμενα Νείκεος ἔχθει."

als *confusa materia*[1] und soll unter der einseitigen Herrschaft der Zwietracht stehen als wirres Durcheinander der vier Elemente. Bei Empedokles ist, soweit man überhaupt von einem Anfang reden kann, dieser das gerade Gegenteil: der *κυκλοτερὴς Σφαῖρος*, in dem, um eine Charakteristik von Überweg-Heinze (Gesch. v. Ph. I[12], S. 93) zu gebrauchen, nur Liebe herrscht und an dem der Haß nicht teilnimmt.

3. Der Sieg der weltgestaltenden Liebe — die so ihre empedokleische Gleichwertigkeit mit dem Haß verleugnet und zu einem überlegenen Prinzip wird — vollzieht sich in der Weise, daß die feindlichen Brüder, d. h. die vier Elemente, „getrennte" Wohnsitze *(dissita loca)* bekommen, an „ihre" Plätze gebracht werden, d. h. an Plätze, die ihnen wie durch ein tieferes, ewiges Naturgesetz (schwer — leicht) zukommen.

4. Wie sich hier schon die Einwirkung stoischer Gedanken verrät, so erst recht in der Rolle der Gottheit. Sie bleibt in einer für diese Theorie charakteristischen Unklarheit. Diese Eintracht, diese „bessere Natur" nähert sich stark dem stoischen Uräther.[2] Ihr plötzlicher Durchbruch bleibt ebenso ungeklärt wie ihr anfängliches Zurücktreten. Sie bekommt körperliche Gestalt schließlich in der *vis complexi*, im *caelum*, im Himmel, im Bande der Welt.

Daß die Lehre von der im Kosmos erst zu einen Friedenszustand zusammengezwungenen ursprünglichen Disharmonie der Welt hauptsächlich in der römischen Literatur begegnet, habe ich schon erwähnt. Daß sie aber, vielleicht unter dem Einfluß eines römischen Weltempfindens, von Griechen ausgedacht war, mag man daraus vermuten, daß sie auch, griechisch geschrieben, in den „Homerischen Untersuchungen" des Heraklit[3] begegnet. Heraklit benutzt eine ältere griechische Homerexegese, in der der Meergreis Proteus im Sinne dieser Kosmogonie als der gestaltlose Weltstoff dem Elementenchaos gleichgesetzt wurde, während seine Tochter Eidothea, unter Ausnutzung der Etymologie (*εἶδος*), die blasse Rolle der göttlichen Formkraft bekam.[4]

[1] Ob auch Empedokles das Wort *συγκεχυμένον* schon gebraucht, ist fraglich; ich habe es in den Fragmenten bei Diels nicht gefunden. Dagegen wird in einem Scholion zu Apoll. Arg. I 498 behauptet: „*Ἐμπεδοκλῆς φησιν, ὅτι συγκεχυμένων ἁπάντων τὸ πρότερον νεῖκος καὶ φιλότης παραπεμφθέντα τὴν διάκρισιν ἐποιήσαντο.*" Mir scheint dies Ganze nicht den Wert einer Art von Zitat zu haben. Aber selbst, wenn er das Wort gebrauchte, so war der Sinn nicht derselbe wie hier.

[2] Vielleicht aber wirkt hier noch mehr Aristoteles ein. Denn die Gottheit ist hier zugleich die bloße Idee des Kosmos oder die Formkraft der Welt.

[3] *Heracliti Quaest. Hom.* ed. Soc. Philol. Bonn. Sod. mit Proleg. von Fr. Oehlmann, Teubner 1910; spez. c. 64 ff.

[4] Wir brauchen wirklich nicht, wie Fr. Lukas a. a. O. S. 208 f., für die erste Ianusdeutung Ovids eine altitalische Kosmogonie zu konstruieren oder die etruskische Kosmogonie der Vegoia-Weissagung zu Hilfe zu nehmen.

Indem der zweiköpfige römische Ianus dem vielgestaltigen Proteus gleichgesetzt wurde, bekam die ganze Auffassung großen Einfluß in der römischen Literatur. Ich habe darüber ausführlicher gehandelt in meiner Schrift „Ianus und seine Deuter" = „Abhandlungen und Vorträge" der Bremer Wiss. Gesellschaft, H. 3/4, Jahrg. 4, 1930), auf die ich also hier verweisen darf. Nach meiner dort ausgesprochenen Vermutung war es der bei Macrob sat. I 9, 14 erwähnte Augur Messala[1], der zuerst die Kosmogonie für eine Ianusdeutung verwandte. Von ihm scheint sie sowohl Ovid als auch Verrius Flaccus entlehnt zu haben.[2]

Ich habe des weiteren in meiner Abhandlung wahrscheinlich zu machen gesucht, daß auch die Priester des ins Abendland vorgedrungenen Mithraismus in dieser Weltauffassung die willkommenste Übereinstimmung mit den Grundanschauungen ihrer eigenen Religion fanden und deswegen hier Anschluß suchten. Ich will zu dem, was ich in meiner Ianusschrift bereits ausgeführt habe, hier zum Schluß nur noch eine Ergänzung hinzufügen. Unter mithrischem Einfluß hat nach meiner Meinung Gavius Bassus den Ianus biceps als Mittelwesen und Dämon der Luft gedeutet[3], und ich habe die Vermutung ausgesprochen, daß er dabei von der Ianus-Etymologie ausgeht. Wenn man sich aber erinnert (vgl. S. 254), daß Zenodot das Chaos als „*κεχυμένον ἀέρα*" definierte, wozu die Lexika hinzufügen „*ἐν τῷ μεταξὺ γῆς καὶ οὐρανοῦ*", so liegt es vielleicht nicht fern anzunehmen, daß, sei es Gavius Bassus, seien es vor ihm schon Mithrastheologen, an diese ältere griechische Gelehrtenweisheit auch anknüpften, eine Vermutung, die dadurch noch bestärkt wird, daß nach

[1] Daß Varro als Quelle für Ovid fast. I, v. 103—114 nicht in Frage kommt, ist sicher, weil wir dessen ganz andersartige Auffassung vom Hesiodischen Chaos kennen (Varro L. L. V 20): „*Ut a cavo cavea . . ., sic ortum, unde omnia apud Hesiodum, a chao cavo caelum.*" Da ist das Chaos ein Hohlraum und hat nichts zu tun mit dem *confusum* = *συγκεχυμένον*. Ich halte deswegen auch die Kritik, die Ehwald (*Jahresb. über Ovid 1902—1913)* an H. Willemsens Dissertation „*De Varronis doctrinae ap. fast. script. vestigiis*" (Bonn 1906) übt, für nicht berechtigt.

[2] Rätselhaft und einer Aufklärung noch bedürftig ist das Verhältnis dieser „römischen" Chaoskosmogonie zu einer in den Aratkommentaren begegnenden. Zwar geht das, was Achilles T. — bei E. Maaß a. a. O. S. 31 Z. 18 bis 28 — bringt, über die Empedokleische Lehre nicht hinaus. Anders aber steht es mit einer Notiz des Anonymus I — bei Maaß S. 90. Da haben wir mit dem Empedokleischen verbunden eine Chaosdeutung. Aber das Chaos ist da nicht der ursprüngliche Elementenstreit, sondern die durch das Auftreten des jetzt als „göttlich" hingestellten *νεῖκος* entstandene Spaltung der Elemente. Und etymologisch wird es nicht mehr von *χέομαι*, sondern dem lat. *hiare* entsprechend (so bei Verrius) von *χαίνειν* bzw. *κεχηνέναι* = gespalten sein abgeleitet.

[3] Siehe meine Abhandlung S. 145 ff.

Plutarch (d. Is. et Os. c. 46) auch Mithras ein „μεσίτης“ zwischen der Lichtwelt des Himmels und der Dunkelheit und Unwissenheit des Irdischen genannt wird. Zwar hat Gavius Bassus für seinen Ianus an die Chaosetymologie wahrscheinlich nicht angeknüpft, und die Mithrastheologie andererseits hat offenbar auch das Chaos in anderem Sinne, als Urzustand der Elemente, ausgewertet, aber ich halte es nicht für ausgeschlossen, daß sie auch beim Studium griechischer Kosmogonien dieses Zenodotische Chaos = Luft verwendete in der Überzeugung, daß die Luft im Gegensatz zum rein göttlichen Himmel und in ihrem Schwanken zwischen Licht und Dunkel den chaotischen Urzustand der Welt noch spiegele.

EIN BERLINER CHNUBISAMULETT

VON *ADOLF JACOBY* IN LUXEMBURG

Die ägyptische Sammlung der Berliner Museen besitzt unter No. 9865 einen „gnostischen" Stein[1], der eine löwenköpfige Schlange, den Kopf von Strahlen umgeben, als Darstellung trägt, das aus zahlreichen Beispielen bekannte Bild des Chnubis als *Ἀγαθὸς δαίμων* und *Αἰών*[2]; als draco radiatus ist es auch dem Marcellus Empiricus[3] vertraut und ebenso dem Galen[4]: *ἐντιθέασι δὲ καὶ δακτυλίῳ αὐτὸν (τὸν ἴασπιν), ἔνιοι καὶ γλύφουσιν ἐν αὐτῷ τὸν τὰς ἀκτῖνας ἔχοντα δράκοντα, καθάπερ καὶ ὁ βασιλεὺς Νεχεψὼς*[5] *ἔγραψεν ἐν τῇ ιδ' βίβλῳ.*[6] Um dies Bild steht nach dem „Ausführlichen Verzeichnis" folgende Inschrift: „Anoch gigantor ... aruthasse chnubi mesi elamps." Zur Deutung wird hinzugefügt: „worin man das ägyptische Wort ‚ich bin' und das griechische für ‚Riese' erkennt; das Ende ist wie bei dem folgenden zu lesen (nämlich: semes elam)." Der Text ist, wie die Abbildung bei Erman[7] zeigt, so zu lesen: man muß bei Chnubi anfangen und dann nach rechts lesen — ich füge gleichzeitig meine Ergänzungen ein —: ΧΝΟΥΒΙ ΑΝΟΧ [Γ]ΙΓΑΝΤΟΡ[ΗΚΤΑ Μ]ΑΡΟΥΘΑϹ ϹЄ, dann ist nach der Mitte links neben dem Drachen weiterzulesen: ΜЄϹ Ι, ferner rechts: ΛΑΜΨ. Das Ganze lautete also: *Χνουβι Ανοχ Γιγαντορηκτα Μαρουθας* Ϲεμεσιλαμψ. Der ausgebrochene Raum unten, in dem die Buchstaben fehlen, reicht für die eingesetzten fünf Zeichen, vgl. die Abbildung unten S. 285.

Die Ergänzungen lassen sich leicht rechtfertigen. Für *γιγαντορηκτα* ist darauf zu verweisen, daß eine Anzahl von Amuletten, die Delatte[8]

[1] *Ausführliches Verzeichnis der ägyptischen Altertümer* (Berlin 1894) 296.

[2] R. Reitzenstein *Das Iranische Erlösungsmysterium* (1921) 192f.

[3] *De medicam.* 20, 98. [4] *Opp.* 12, 207.

[5] Über diesen s. W. Spiegelberg *Eine neue Spur des Astrologen Petosiris* (Sitz.-Ber. Heidelb. Akad. Wiss. 1922, 3. Abh.) 3.

[6] Delatte *Études sur la magie grecque* (Musée Belge 18 [1914]) 69, vgl. auch Pap. mag. Par. 939 (Dieterich *Abraxas* [1891] 51): *χαῖρε δράκων, ἀκμαῖε λέων, φυσικαὶ πυρὸς ἀρχαί κτλ.* und die Darstellung des *Χρόνος* nach Athenagoras *leg. pro Christ.* (Dieterich a. a. O. 77) bei den Orphikern: *ἐκ δὲ ἑκατέρων ἐγεννήθη ζῷον δράκων προσπεφυκυῖαν ἔχων κεφαλὴν λέοντος, διὰ μέσου δὲ αὐτῶν θεοῦ πρόσωπον ὄνομα Ἡρακλῆς καὶ Χρόνος.*

[7] *Die ägyptische Religion* (1905) 230; hiernach unsere Vignette unten S. 285.

[8] A. a. O. 32. Kopp *Palaeographia critica* 4 (1829) 857. *Katalog der Sammlung Southesk* von Lady H. Carnegie (London 1908) Nr. 13. 15. K. Wessely *Ephesia Grammata* (1896) 25 Nr. 254.

verzeichnet, die Bezeichnung γιγαντορήκτα bald Abraxas, bald Chnubis zugeteilt hat. Sie findet sich auch auf anderen Steinen, z. B. einem solchen mit einem Füllhorn, aus dem ein Menschenhaupt hervorkommt.[1] Die Bedeutung ist klar: der Gott wird als der „Zerschmetterer der Giganten" gekennzeichnet, wie es auch in dem von Pibêchês im Paris. Zauberpapyrus überlieferten jüdisch-synkretistischen Exorzismus[2] heißt: ὁρκίζω σε τὸν τῶν αὐχενίων γιγάντων τοῖς πρηστῆρσι καταφλέξαντα.

[M]αρουθας ist das aramäische מָרוּתָא, syrisch ܡܳܪܽܘܬܳܐ, das in dem Katalog der Engelmächte Col. 1, 16 im Plural ܡܳܪ̈ܘܳܬܳܐ für κυριότητες, Vulgata: dominatio, gebraucht wird[3] und als syrischer Eigenname öfter vorkommt (Maruthas von Maipherkat, Maruthas von Takrit usw.), in griechischer Transkription Μαρουθᾶς.[4] Es entspricht dem τύραννος auf dem Berliner gnostischen Stein Nr. 11938: XNOVMIC TV[PANNOC] ANOX CEMECEΛΑΜ ΨΗΦΟΝ[5] und dem biblisch-hellenistischen κύριος. In dieser aramäisch-syrischen Bezeichnung der Gottheit auf dem Stein liegt das Hauptinteresse des Amuletts.

Χνουβις, Χνουβι, Χνουβ, Χνουφ, Κνουφι, Κνουφ, Χνουμ usw., auch Χνωβις[6] ist der ägyptische Demiurg Ḫnmw[7], aram. חנוב, חנום[8], in Personennamen פחנם „Paḫnum", תחנום „Taḫnum", „der, die dem Ḫnum

[1] Schwab *Vocabulaire de l'Angélologie d'après les manuscrits hébreux de la Bibliothèque Nationale* (1897) 396.

[2] Z. 3059 *Pap. Graec. mag.* ed. K. Preisendanz 1 (1928), 172. Dieterich *Abraxas* 140. 143.

[3] Castelli *Lexicon Syriacum cur. J. D. Michaelis* (1788) 520.

[4] Socrates *Hist. Eccles.* 6, 15. 7, 8 Migne *Ser. Gr.* 67, 719. 753. Sozomenus *Hist. Eccles.* 8, 16 Migne a. a. O. 1557.

[5] *Ausf. Verz.* 296 vgl. auch die Bezeichnung der Gottheit: βασιλεῦ βασιλέων, τύραννε τυράννων Dieterich *Abraxas* 177, 11, so auch zu lesen Pap. Mimaut 474 (*Pap. Graec. mag.* 1, 52): [τύραννε] τυράννων; ähnlich θεὲ θεῶν, βασιλεῦ βασιλέων 2. Berl. Pap. 53 (*Pap. Graec. mag.* 1, 24) und Κμῆφι ὁ βασιλέων τῶν βασιλέων *Arch. f. Rel. Wiss* 12 (1909) 25. Das einfache τύραννε auch Pap. VI 33 (*Pap. Graec. mag.* 1, 200). S. noch Reitzenstein *Erlösungsmyst.* 193. ψῆφον bezieht sich wohl auf den Namen Ἀβρασάξ = 365, vgl. Dieterich a. a. O. 46. Reitzenstein *Poimandres* (1904) 272. Dornseiff *Das Alphabet in Mystik und Magie* (1925) 42. 105. Haucks *RE* 1, 113 ff. Delatte a. a. O. 30 f.

[6] Pap. Lond. 121, 325 (ed. Wessely *Abh. Wiener Ak. Wiss.* 42 [1893] 31): ὅτι ἐγώ εἰμι μανχνωβις κτλ. („Wahrheit des Ḫnum"?).

[7] Erman *Rel.* 20. 82. 202. 199. Pauly-Wissowa *RE* 3, 2349. Delatte a. a. O. 69. Brugsch *Religion und Mythologie der alten Ägypter* (1891) 161. 290. Wiedemann *Die Religion der alten Ägypter* (1890) 71.

[8] Ungnad *Aramäische Papyrus aus Elephantine* (1911) Nr. 1, 5. 11, 7. 12, 2. 16, 2. 20, 5.

Gehörige". Sein Heiligtum bei Syene erwähnt Strabo[1]: ἡ δ' ἐν τῷ Νείλῳ προκειμένη τῆς Συήνης νῆσος ἐν ἡμισταδίῳ καὶ ἐν ταύτῃ πόλις ἔχουσα ἱερὸν Κνούφιδος καὶ νειλομέτριον καθάπερ Μέμφις. Als der Agathodaimon erscheint er in einem astrologischen Traktat[2]: καὶ ὅσα Κνοῦφις ὁ παρ' ἐκείνοις Ἀγαθὸς δαίμων παρέδωκε καὶ ὁ τούτου μαθητὴς ἐφιλοσόφησεν Ὄσιρις. Er spielt in der Spätzeit eine große Rolle und wird öfters in den Zaubertexten genannt, z. B.: Οινελβιου χνουβουηρ d. i. Ḫnum wêr „der große (ältere) Ḫnum"[3], αρουηρ χνουφ ανοχ d. i. Harwêr Ḫnum ʿnoḫ „der ältere Horus[4], Ḫnum, Anoḫ"[5] usw., inschriftlich z. B. Χνούβει τῷ καὶ Ἄμμωνι und Χνούβι θεῷ[6], auf einer Fluchtafel: Αβαρ βαρβαριε Ελοεε Σαβαωθ Παχνουφυ Πυθιεμι d. i. Paḫnuphi p-tiʾ-emi „Paḫnuphi, der Weisheit gibt."[7]

In Ανοχ sieht das Ausf. Verzeichnis das Pron. pers. 1. sg. „ich", kopt. ⲁⲛⲟⲕ: ⲁⲛⲁⲕ, verkürzt ⲁⲛⲅ[8], das in den Zauberpapyri mehrfach begegnet: Pap. Par. 91 ff.[9]: ⲁⲛⲕ· ⲃⲁⲣⲃⲁⲣⲓⲱⲑ .... ⲁⲛⲟⲕ ⲡⲉ ⲃⲁⲣⲃⲁⲣⲓⲱⲑ, Pap. Berl. 1, 251[10]: ⲁⲛⲟⲕ ⲁⲛⲟⲩⲡ usw., im Pap. Leid. W[11] in den Formen ανοκ, ανοχ, αναγ, auch Pap. Lond. 121, 414 f.[12]: λέγε· ανοκ θαρι νεπιβαθα χεουχ· χα ανοκ (α) ανοχ' χαριε μουθ' λαιλαμ und 729[13]: λόγος ανοκ: θαρι νεπιβαθαχεουχ (Kenyon: χθουχ) χα ανοα (l. ανοκ) ανοκ χαριεμουθ (Kenyon: μοχθ) λαιλαμ. Dagegen scheint Ἀνοχ Eigenname zu sein in Pap. Par. 1533[14]: ὅτι ἐξορκίζω σε, Ζμύρνα, κατὰ τῶν τριῶν ὀνομάτων Ἀνοχω Ἀβρασάξ Τρω.[15] Dieses Ἀνοχω ist wohl zu zerlegen in Ἀνοχ ω d. i. „der große

---

[1] Ed. C. Müller (Paris 1877) 693, 54.

[2] Reitzenstein *Poimandres* 125. [3] Dieterich *Abraxas* 205, 4.

[4] Vgl. Plutarch *De Isid. et Osir.* 12: τὸν Ἀρούηριν, ὃν Ἀπόλλωνα ὃν καὶ πρεσβύτερον Ὧρον ἔνιοι καλοῦσιν. Auch Ἀρώηρις, Ἀρόηρις Parthey *Ägypt. Personennamen* (1864) 20. Die Verbindung von Horus und Chnuphis zeigt auch der Göttername Ἀρπονκνουφι, Ἀρπενκνουφι des Agathodaimon Pap. Berol. 1, 27. 237. 2, 157. Pap. Par. 2199. 2433. Pap. Mimaut 560 (*Pap. Graec. mag.* 1, 4. 14. 28. 140. 148. 56), demot. Pap. von London u. Leiden 16, 6. Reitzenstein *Poimandres* 143. Delatte a. a. O. 69. Hopfner *Griech.-ägypt. Offenbarungszauber* 2 (1924) § 133. 196. Dornseiff a. a. O. 39 erklären den Namen Harpokrates-Knuphi. Das kann nicht richtig sein. Vielleicht: Ḥor p Ḫnum mit euphonischem ν wie in Χαπωνχωνσις, Χαπονχωσις für Χαποχωνσις ʿnḫ p Chons, also „Horus der Chnum", vielleicht mit Anklingen der Bedeutung von ḫnum „Bildner, Demiurg".

[5] *Pap. Graec. mag.* 1, 124. [6] Parthey a. a. O. 32.

[7] Maspero *Bibliothèque Égypt.* 2, 293 ff. Zu dem υ am Ende von Παχνουφυ statt ι vgl. Ἰχόνουφυ st. Χόνουφι Parthey a. a. O. 32.

[8] Vgl. *Ausf. Verz.* 296. Schwab a. a. O. 390 nimmt es für das entsprechende hebr. pron. אנכי (ohne Grund).

[9] *Pap. Graec. mag.* 1, 70. [10] a. a. O. 1, 14.

[11] Dieterich *Abraxas* 5. 12. 182. 184. [12] Wessely a. a. O. 34.

[13] a. a. O. 44. [14] *Pap. Graec. mag.* 1, 122.

[15] Τρω dürfte sein Σρω „Widder, Bock", bekannt aus der Formel σερφουθ μουϊ σρω „Lotus — Löwe — Bock" vgl. *Pap. Graec. mag.* 1, 61 Anm. 2. Einige

Anoch".[1] Ebenso muß das Wort als nomen proprium angenommen werden im Pap. Leid. V 7, 5 ff.[2]: *ἐπικαλοῦμαι καὶ εὔχομαι τὴν τελετήν, ὦ θεοὶ οὐράνιοι, ὦ θεοὶ ὑπὸ γῆν, ὦ θεοὶ ἐν μέσῳ μέρει καλούμενοι, γ΄ ἥλιοι ανοχ μανε βαρχυχ*[3] *κατὰ α΄ μέρος ἐκ α΄ κοιλίας ἐκπορευόμενοι καθ᾽ ἡμέραν, ὦ τῶν πάντων ζώντων τε καὶ τεθνηκότων κ[ρ]αταιοὶ κτλ.* Die drei Sonnen d. i. Morgen-, Mittag- und Abendsonne sind in Ägypten nichts Unbekanntes. So heißt es in einem alten Text[4]: „Ich bin Chepra am Morgen, Rê am Mittag und Tum am Abend", und die drei Formen werden in späten Texten mit den Altersstufen des Knaben, Jünglings und Greises verglichen.[5] Ähnlich kennt Edessa eine Sonnendreiheit, in der Monimos und Azizos als *ἡλίου πάρεδροι* gelten[6] und im Mithraskult stehen neben

---

Varianten schreiben nämlich *μονισδρω* Pap. Leid. V 9, 11 (Fleckeisens *Jbb. f. kl. Phil.* 16 Suppl.-Bd. 1888, 810) oder *μονιδρω* Pap. Lond. 121, 507 (Wessely a. a. O. 37: *σερφουθ: μονϊδρω: στρομμω κτλ.*, wobei *στρο* wie Dittographie von ⟨*σ*⟩*δρω* aussieht). Das wohl aus euphonischen Gründen eingeschobene *δ* kann in diesen Texten stets mit *τ* wechseln, vgl. Fleckeis. *Jbb.* a. a. O. 822. Vgl. auch Pap. Par. 2094 (*Pap. Graec. mag.* 1, 136): *Ὄσιρις Κμῆφι Σρῶ.* Wessely *Ephesia Grammata* (1886) 29 Nr. 326 liest statt *Τρω* vielmehr *Ιαω*.

[1] Zu *ω* statt *ο* für das Masc. (Stern *Koptische Grammatik* 91 § 194. Spiegelberg *Koptisches Handwörterbuch* 87) = ‘ꜣ „groß" vgl. die Transkription von פַּרְעֹה = pr-‘ꜣ *Φαραώ*; *Φρουορῶ ἤτοι Νεῖλος* (Parthey a. a. O. 87) aus p jtrw‘ꜣ; **ⲫⲉⲓⲉⲣⲟ** „Nil" entstellt; *περακομφθω* Pap. Mimaut 142 (*Pap. Graec. mag.* 1, 38), darin *κομφθω* „der Schöpfer der Erde", vgl. 680 (a. a. O. 60 u. 61 Anm. 8) und Pap. Par. 1323 (*Pap. Graec. mag.* 1, 116) *κομφθο*, so ist auch wohl Dieterich *Abraxas* 203, 9 *κομφθω* statt *κομφουθ* zu lesen, da vorhergeht *ὁ πάντα κτίσας*, und das gleiche steckt wohl auch in Pap. Par. 2029 (*Pap. Graec. mag.* 1, 134) *Ἀμοῦν ακρεμφθο* vgl. Hopfner a. a. O. 2 § 224 „o großer Sisihwt Achremto (**ⲁⲣⲭⲉⲙⲧⲱ**)"; Pap. Mimaut 144 (a. a. O. 1, 38) *ψοειω ψοειωπ[ν]ουτε νεντηρ τηρ[ου]*, vgl. Pap. Par. 1643 (a. a. O. 1, 124) *ψοι φνουθι νινθηρ* Pap. Lond. 46, 8 (a. a. O. 180) *πνουτε νινθηρ τηρου* „der große Agathodaimon, der große Agathodaimon, der Gott aller Götter"; Pap. Mimaut 335 (a. a. O. 1, 46) *[Θ]ωού[θ] πιω πιω*, vgl. Pap. Par. 19 (a. a. O. 1, 66) **ⲟⲟⲟⲩⲧ ⲡⲓⲟ ⲡⲓⲟ** „Thot der zweimal große"; Pap. Berol. 1, 150 (a. a. O. 1, 10) *ϊνουθω = φνουθ ω* „der große Gott" (?), *φνουθ* statt *φνουθι(ε)* auch Dieterich *Abraxas* 197, 8, vgl. auch Pap. Mimaut 633 (a. a. O. 1, 58) **ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲱ**; Pap. Berl. 1, 139 (a. a. O. 1, 10) *Ἀμοῦν ω* „der große Amon"; Pap. Lond. 46, 350 (a. a. O. 1, 192) *φθουθ · εω Φρῆ*, wohl *φνουθε ω Φρῆ* „großer Gott, Sonne"; Pap. Berl. 1, 327 (a. a. O. 1, 18), Pap. Par. 1986 (a. a. O. 1, 132), Dieterich *Abraxas* 197, 9 *θωθω = Θωθ ω* „großer Thoth"; *μανεβιχυχιω* Dieterich a. a. O. 197, 11, darin *χυχι ω* „große Finsternis" (fem.! also *ω* üblich); *ωνθηρ* Dieterich a. a. O. 202, 22 = *ω νθηρ* „Großer der Götter" (vgl. *Ἀμουρασωντήρ, Ἀμουρασωνθήρ* zu *νθήρ* ohne Art.).

[2] Fleckeisens *Jbb.* a. a. O. 806.

[3] Zu lesen ist *βαχυχ*; ähnliche Verstümmlung BAPVX Delatte a. a. O. 35 auf einem Amulett mit Legende CABAω BAPVX. Über den Gott *Βαχυχ* „Seele der Finsternis" anderwärts mehr.

[4] Brugsch *Rel. u. Myth.* 267. [5] *Sphinx* 7 (Upsala 1903) 109 ff.

[6] Haucks *RE* 18, 501. von Baudissin *Adonis und Esmun* (1911), 16.

Mithras selbst Cautes und Cautopates, er selbst ist der τριπλάσιος[1]: καὶ εἰσέτι μάγοι τὰ μνημόσυνα τοῦ τριπλασίου Μίθρου τελοῦσιν, wozu das Scholion[2] erklärend hinzufügt: Μίθραν τὸν ἥλιον Πέρσαι καλοῦσι· τὸ παρέκταμα οὖν τῆς ἡμέρας ἐκείνης διὰ τοῦ τριπλάσιον ἐσήμανε. Weitere Stellen, die uns Ἀνοχ, wie es scheint, als Eigennamen geben, sind Pap. Par. 1577 αρουηρ· χνουβ· ανοχ s. o.; Dieterich, Abraxas 203, 16: αμουνι αααα ωηιηι ανοχ αιιω ωηι, das ich lesen möchte: Ἀμοῦν Ιααααω (Jao mit kantillierender Dehnung des α, das, vielleicht mit Anspielung auf das Tetragramm, in der Vierzahl erscheint) Ηι Ηι (begegnet als Name der Gottheit auch sonst z. B. Pap. Leid. V 10, 24—38, Fleckeis. Jbb. a. a. O. 813): ηι ιεου; Pap. Par. 1623 (Pap. Graec. mag. 1, 124): ἐπικαλουμαί σε τὸν μέγαν ἐν οὐρανῷ ηι λανχυχ; 1632: ηι λονχοω; 1737 (a. a. O. 126): φαρφαρηι; Pap. Lond. 121, 567 (Wessely a. a. O. 39): ηι . σεσοφηϊ: βαϊν χωωωχ; es ist vielleicht das kopt. ⲏⲓ „Haus", ϧⲏⲓ, ḫꜣj „Sonne" Spiegelberg, Kopt. Handwörterbuch 223 würde wohl χηι transkribiert sein) Ἀνοχ; Dieterich, Abraxas 205, 4: Οινελβιου χνουβ ουηρ (s. o.) ουραοι ουηρ αι αφ ωρ οκι ανοχ βωριν θ κτλ.; 205, 17: πονο τουθω[3] οιρηρει αρνοχ (l. ανοχ); 197, 6: ανοχ σαιεφε κτλ.; Pap. Berl. 1, 149 (Pap. Graec. mag. 1, 10): ανοχα, 155: ανοχ, wo Ἀνοχ α = Ἀνοχ ω (α = ⲁ „groß" fajum. Dialekt); Pap. Leid. V, 3, 29 (Fleckeis. Jbb. a. a. O. 799) αναχ αρσω[4] Ἀμοῦν; ANAXOX[5] und AVAX = ANAX[6]; Berliner Stein Nr. 9847[7]: ANOX APBIAA[8] ΨVXNA ЄΤΟΝ ΦΒΑΙ ΦΡΗΑ[9]; Pap. Lond. 121, 410 (Wessely a. a. O.

[1] Cumont *Die Mysterien des Mithra* (1911), 117. Dionysius Areopagita epist. 7 (ed. Paris [1615] 287).

[2] Dionysius Ar. a. a. O. 174 in den *Scholien des Maximus*.

[3] Das ist vielleicht kopt. ⲡⲟⲩⲟⲧⲟⲩⲉⲧ ⲱ „der große Grünende, die große Pflanze."

[4] αρσω = Ἁρ-Σῶ „Horus-Šu" vgl. Σῶσις ἡμίθεος Parthey a. a. O. 110, Σωσός a. a. O. 111, Σῶς ἤτοι Ἄρης a. a. O. 110 und Eigennamen wie Πίσωσις, Πασῶς. Zu Horus-Šu vgl. Brugsch a. a. O. 119. 260, zu Amon-Šu Erman a. a O. 83. Dieses αρσω steht auch Pap. Mimaut 471 (*Pap. Graec. mag.* 1, 52): [σου]μα[ρτ]α Κμήφ· αρσω αρσω Θοὺθ κτλ., zu Šu-Ḫnum (= Kmêph) vgl. Brugsch a. a. O. 139. 145. 207, zu Toth-Šu a. a. O. 154. 244. Wohl nur durch Metathese verändert steht der Name auch Pap. Par. 2024 (*Pap. Graec. mag.* 1, 124): χιμνουθι · ασρω · χνουβ νεν (Wessely *Ephesia Grammata* 33 Nr. 412 liest so).

[5] Schwab a. a. O. 390. In αναχοχ wird αναχ οχ zu trennen sein. Zu OX vgl. den Gottesnamen ⲱϩ Pap. Mimaut 660 ff. (*Pap. Graec. mag.* 1, 60)? vgl. auch αναχωχα Pap. Leid. V 6, 3 (Fleckeis. *Jbb.* a. a. O. 804).

[6] Schwab a. a. O. 390. [7] *Ausf. Verz.* 295.

[8] Zu αρβιαα vgl. unten αρβιαων und αβριαω Wünsch *Antike Fluchtafeln* (1912) 13 in der Formel: Ἰάω ἀβριάω ἀρβαθιάω ἀδωναΐ σαβαώ. Es ist gemeint αρβιαω . αρβ ist verkürzt aus dem in Zaubertexten häufig begegnenden αρβαθ|ιαω oder αβραθ|ιαω, das zu erklären ist als אַרְבַּעַת יְהוֹ „das Tetragramm Jaô", worüber anderwärts. Ἰαα = Ἰάω s. auch unten.

[9] ЄΤΟΝ ΦΒΑΙ ΦΡΗΑ ist koptisch „welcher ist die Seele des Rê (der Sonne),

34) = *'Αναχ 'Ιά*; Pap. Par. 1570ff. (Pap. Graec. mag. 1, 124): *αμονσωε·*[1] *ϱινχ*[2] ···· *'Αϱουήϱ· Χνούφ· Ανοχ· βαϑι· ουχ 'Ιαϱβας*[3]*· βαβαυβαϱ· 'Ελωαί*; auf einem magischen Nagel[4]: ΑΝΩΧ ΒΙΒΙΘVΠΕΘΩΝCΚΕΠΤΙ ΕΙΤΙ ΡΗ₮ ΤΟΝ CΟΛΩΜΟΝΕ; Pap. Par. 1585 (Pap. Graec. mag. 1, 124): *ἐπικαλοῦμαι καὶ σέ, τὸν τὸ πῦϱ κϱατοῦντα Φϑᾶν 'Ανοχ.*[5] Was nun die Bedeutung von *'Ανοχ*,

des Großen" (oder soll das *α* die Wiedergabe des ע sein?). Horapollo *Hierogl.* 1, 7: *ἐστὶ γὰϱ τὸ μὲν βάϊ ψυχή*. In *ψυχνα* wird wohl das griech. *ψυχή* stecken.

[1] D. i. *Ἄμον* Cῶς „Amon-Šu" (ε und c verwechselt).

[2] Rest von *φιϱιγχ*, das den Phönix bedeutet (darüber anderwärts)?

[3] D. i. *'Ιαβας*, das Tetragramm in samaritanischer Aussprache; darüber in einer später erscheinenden Untersuchung über den Gott von Gaza, Zeus Aldemios, vgl. auch Pap. Lond. 46, 104 (*Pap. Graec. mag.* 1, 184): *σὺ εἶ 'Ιαβάς κτλ.* und Pap. Par. 1625 (*Pap. Graec. mag.* 1, 124): *ιαβαϑ*, wo *ϑ* = *σ*, wie öfters.

[4] Heim *Incantamenta magica graeca latina* Nr. 237 (Fleckeisens Jbb. 19, Suppl.-Bd. [1893] 542). Zu erkennen ist *Ανωχ* = *Ανοχ* und zu lesen ΒΙΒΙΟV statt ΒΙΒΙΘV, wie z. B. Dieterich *Abraxas* 197, 7. Pap. Berl. 2, 123 (*Pap. Graec. mag.* 1, 28) usw., ferner Salomons Name. Es sei noch aufmerksam gemacht auf das Vorkommen des Namens Anoch im „Sechsten Buch Mosis" (*Das sechste und siebente Buch Mosis*, Buchversand Gutenberg, Dresden) p. XXI, wo der „Geist Anoch" beschworen wird „durch die Weisheit Salomos usw." Es handelt sich da um den Abdruck eines nicht sehr alten, auf den magischen Schriften des 17. und 18. Jahrh. beruhenden Buches, das erstlich Scheible 1849 herausgab. Merkwürdig ist in diesem jungen Werk das unvermutete Auftreten des Anoch, der in den Vorlagen nicht begegnet.

[5] *Φϑαν* kann Akkusativ sein von der gräzisierten Form *Φϑᾶς*. Indessen ist auch damit zu rechnen, daß die Anfügung eines *ν* am Schluß in anderen Götternamen ebenso auftritt. Öfters findet sich statt *Φϱῆ* die Form *Φϱήν*, so im Pap. Oxyrrh. 412 aus den Kestoi des Sextus Africanus (*ARW* 12 [1909] 4ff.): *ἐλϑὲ καὶ] 'Ιάα καὶ Φϑᾶ καὶ Φϱὴν Ομοσωσω* und: *ἐλϑὲ κ]αὶ ἐνκϱατείᾳ πάντων πϱοφεϱέστεϱ' ἐμοὶ Φϱήν*. Wünsch erklärte das mit Unrecht als volksetymologische Anlehnung an griech. *φϱήν*. Eher ist es euphonisch, wie die Bearbeiter der Altarinschrift von Cordova (*ARW* 22 [1923/24] 122) angenommen haben: *'Ηλίῳ μεγάλῳ Φϱην . . . 'Ελαγαβλάῳ κτλ.* Aber auch diese Erklärung scheint nicht zu genügen, denn die Form findet sich ziemlich oft, ohne daß ein Hiatus das *ν* erklärt; so auf einem Horus des Museums Cappello Nr. 24 ΦΡΗΝ (Schwab a. a. O. 424), weiter Pap. Lond. 121, 198 (Wessely a. a. O. 26): *πϱὸς ῥεῦμα ὀφϑαλμῶν ἐπίγϱαφε εἰς χάϱτην καὶ πεϱίαπτε ϱουϱαϱβισαϱου// β///βασφϱην*]]]] (Kenyon . . *β* . . . *ασφϱην*) = [*σαμ*]*ασφϱην* vgl. Pap. Lond. 46, 13. 14. 47 (*Pap. Graec. mag.* 1, 180f.) *σαμας φϱηϑ* (*φϱητι*), also שַׁמַשׁ = שֶׁמֶשׁ *Φϱήν* „die Sonne". Auch die Namen der beiden Könige *Χεφϱήν* Herodot 2. 127. 128, *Κεφϱήν* Diodor 1, 64 ḫ'wf-Rê' „seine Kronen sind die des Rê" und *'Οφϱήν* bzw. *Φϱήν* = *Οὐαφϱής* (*Origenis Hexaplorum fragm.* ed. Field 2, 705 zu Jer. 45, 30) אֶת־פַּרְעֹה חָפְרַע, LXX: *τὸν Οὐαφϱῆ*, Aquila und Theodotion: *'Οφϱήν* (man kann auch hier an die Akkusativendung denken, aber die Form *Οὐαφϱῆ* spricht wieder dagegen), Syro-Hexapl.! ܐܘܦܪܝ, Manetho: *Οὐάφϱις*, Herodot, Diodor: *Ἀπϱιής* vgl. וחפרעמח und וחפרימהי w;ḥ ib-r'-m-;ḫt „Apries (ist) im Horizonte" (Ungnad *Aram. Pap. a. Elephantine* 15 No. 8, 1. 24) gehören hierher. Andere Formen sind *φϱηο* (Schwab a. a. O. 424) = *Φϱη ο* „die große Sonne"?; *φϱηα* auf dem Berliner Stein No. 9847 s. o.; Pap. Lond. 121, 370 (Wessely a. o. O. 32):

Ἀναχ anlangt, so genügt zur Erklärung das pron. pers. 1. sg. nicht, um den Eigennamen verständlich zu machen. Dürfen wir, wie anzunehmen ist, in der Zusammenstellung ανοχ μανε βαρχυχ im ersten einen Namen für die aufgehende Sonne, die Frühsonne, sehen, so kann man an ʿnḫ leben, in der Bedeutung „aufgehen“ von Gestirnen gebraucht, denken. Die Form αναχ entspricht völlig der koptischen ⲁⲛϩ: ⲁⲛⲁϩ[1], das neben ⲱⲛϩ: ⲱⲛϧ vorkommt. Ist αναχ gebildet wie ⲁⲛⲁϣ „Eid“ ʿnḫ, vokalisiert *ᵃʾnaḫ, aus älterem *ᵃʿnoḫ[2], dem dann Ἀνοχ entspräche? Dann wäre Ἀναχ: Ἀνοχ „Aufgang o. ä.“

αρσενοφρη φρην φθα αρχεντεχθα; Pap. Berl. 2, 117 (*Pap. Graec. mag.* 1, 28): Ἀρσενοφρη · ην Φθᾶ = [φρ]ην φθᾶ = Φρην? Wessely *Ephesia Grammata* 15 Nr. 50 (nach Kopp *Paläogr. crit.* IV 237): Ἀβρασάξ φρηρ Ἰάω = Φρήν? oder besser Φρηθ? Ähnlich fügte man auch an Ἰάω ein ν an Pap. Leid. V 3, 1 (Fleckeis. *Jbb.* a. a. O. 798): ὅτι εἰμὶ θεὸς θεῶν ἁπάντων Ἰάων, Σαβάωθ, Ἀδωναΐ, Ἀβρασάξ κτλ., von Deißmann *Bibelstudien* 6 vgl. Wünsch *Ant. Flucht.* 15. Hopfner *Offenbarungsz.* 1, 190 § 743 erklärt als Plural „aller Iaône“, doch sicher zu Unrecht vgl. *ARW* 25 (1927) 274. Ἰάων ist nicht mit ἁπάντων zu verbinden, das zu θεῶν gehört, sondern mit den folgenden Gottesnamen: „ich bin der Gott aller Götter (biblisch vgl. Ex. 18, 11. Ps. 96, 4. 97, 7. 9 usw.) Jahwe Zebaôth, Adônaï, Abrasax usw.“ Wir finden die Form auch sonst, in der Verbindung: βασιλέα βασιλέων Ἀβριάων vgl. ὁ βασιλέων τῶν βασιλιῶν Ἀβριαωθ *ARW* 12 (1909) 25, wo die öfter begegnende Variante Ἰάωθ Pap. Lond. 46, 142. 493 (*Pap. Graec. mag.* 1, 186. 196). Pap. Par. 3263 (a. a. O. 1, 178) u. s. vgl. auch *Irenaeus adv. haer.* ed. Harvey 1, 386 an die Stelle von Ἰάων getreten ist. Auch dieses wie ν an den Schluß angefügte θ ist in äg. und hebr. Eigennamen keine seltene Erscheinung, statt vieler Beispiele nur Φαραώθ Hippolyt. Elench. 5, 24, 4 Wendl. 127, 15 (bei Iosephus Φαραώθης) und Φερών, das eine andere Transkription von Pharao ist *Zeitschr. f. äg. Spr. u. Alt.* 43 (1906) 92. Ἀβριάων entspricht dem sonst vorkommenden αβραϊαωθ Pap. Par. 990. 1077 (a. a. O. 1, 106) u. s. und ist gleich ארבע יהוה „Tetragramm“ s. o. Ἰάων erscheint auch in der Aufschrift ααααα σαβαωθ εεεεε αδωναι ηηηηη ιαων αυιοοουυυω [ι]στραηλ Wessely *Eph. Gr.* 22 Nr. 198 (nach Kopp a. a. O. IV 33); zu der Ergänzung [ι]στραηλ vgl. Pap. Lond. 46, 112. 118 (*Pap. Graec. mag.* 1, 184), Pap. Par. 1816 (a. a. O. 128), Pap. R 1, 6, Wessely (*Abh.* a. a. O. 65). *Assumptio Mosis* 3, 7: Istrahel. Ich vermute, daß diese Form mit Schluß-ν einen mystischen Grund hat; sie ist tetragramm und dazu isopseph mit αἰών, von dem es sich nur durch die Umstellung der ersten zwei Buchstaben unterscheidet. Hebräische Eigennamen haben oft in Nachbildung der Formen auf ָן und וֹן am Schluß ein ν z. B. Νεκωδάν: Νεκωδά 2. Esra 2, 48 = נְקוֹדָא; Ἀμμάν: Ἄμμα 2. Sam. 2, 24 = אַמָּה; Μαιδαβάν: Μαιδαβά Ios. 13, 5 = מֵידְבָא; Σομνᾶν Ios. 22, 15 = שֶׁבְנָא, aber auch andere Worte μαναάν: μάννα Neh. 13, 5. 9 = מִנְחָה usw. So wird auch der Name des Königs Schabako, šꜣbꜣkꜣ, Σαβάκων neben Σαβακώς, mit ν am Ende geschrieben u. ä. m. Möglicherweise aber soll durch das ν in Φθαν Ανοχ, dem eng verbundenen Doppelnamen, der Hiatus vermieden werden.

[1] A. Peyron *Lexicon linguae copticae* (1835) 9.

[2] L. Stern *Koptische Grammatik* (1880) 70 § 148. G. Steindorff *Kopt. Gramm* (1894) 50 § 73β.

Auch Cεμεσιλαμψ ist ein mystischer Name, der auf Gemmen und in den Zaubertexten häufig zu finden ist. Beispiele sind:

Dieterich, Abraxas 178, 4 *σεμεσιλαμψ*.
183, 49: *Ἑρμῆς . . . . ἐκλήθη δὲ σεμεσιλαμψ*.
201, 11: *θωωμχρα σεμεσιλαμψατουητι*.
200, 26: *θωωμχρα ⟨σεμεσι⟩λαμφατουητι* (so nach dem Vorhergehenden zu lesen).
202, 6: *Ἰαωουεα*[1] *σεμεσιλαμ αηοι κτλ*.

Pap. Par. 591 (Pap. Graec. mag. 1, 92): *φωτὸς κτίστα (οἱ δὲ · συνκλεῖστα) Σεμεσιλαμ*.
1804 (a. a. O. 1, 128): *Ἁρουηρ · Λαϊλαμ · Cεμεσιλαμ · σουμαρτα κτλ*.

Pap. Berl. 2, 168 (a. a. O. 1, 30): *χαμψουρη*[2] *νεαωα Δαμναμενευς Σεμεσιλαμ*.

Pap. Lond. 46, 350 (a. a. O. 1, 192): *αρχοολ · Λαιλαμ · Σεμεσιλαμφ κτλ*.
46, 366 (a. a. O. 1, 196): *αρφοολ Λαιλαμ Σεμεσιλαμ Ἰαεω*.[3]
121, 412 (Wessely, Abh. a. a. O. 34): *φωρφορβα σεμεσιλαμ αρχεντεχθα ασχελιδονηλ*.[4]
121, 712 (a. a. O. 44): *Ἰάω πακερβηθ: — σεμεσιλαμ ωωω*.[5]

Pap. Leid. V 2, 25 (Fleckeis. Jbb. a. a. O. 797): *βελτεπιαχ σὺ εἶ ὁ διαλύων καὶ δεσμεύων σεμεσιλαμπε κύριε κτλ*.
5, 29 (a. a. O. 803): *αρβιθω . . ω*[6] *μααρ*[7] *σεμεσι[λαμ μα]ρμαρα χνευμανεθωθ*.[8]

Pap. Oslo 391 (Eitrem, Papyri Osloenses 1 [1925] 16): *Αβρασαξ // Αβραθιαω // τερηαφαηλ // μουισρω // λειλαμ σεμεσιλαμ //*.

Wünsch, Antike Flucht. 9: *Σεμεσιλαμ δαμασαμενευς*[9] *ληςυναλλελαμ. λαικαμ*.
17: *ὁρκίζω σε τὸν θεὸν τὸν φωτίζοντα καὶ σκοτίζοντα τὸν κόσμον Σεμεσειλαμ*.

ARW 12 (1909) 38 (Fluchtafel): *Αρθυλαιλαμ Σεμεσιλαμ Βαχυχ κτλ*.

---

[1] Das ist Umschreibung des Tetragramms.

[2] Sollte das etwa sein *⟨λαι⟩χαμ ψουρη κτλ*. s. u.

[3] Auch das aus *Ἰάω* erweiterte *Ἰαεω* ist eine Form des Tetragramms, das vielleicht seine Entstehung dem Umstand verdankt, daß man so die Vierbuchstabigkeit des Tetragramms auch in der griechischen Transkription herstellen wollte. Die Form ist in den Zauberpapyri häufig. ε dient in LXX oft als Umschreibung des hebr. ה. — Die Form *μενεσιλαμ* Pap. Lond. 46, 368 (*Pap. Graec. mag.* 1, 192) ist aus *σεμεσιλαμ* verschrieben.

[4] Vgl. Pap. Leid. V 12, 40 (Fleckeis. *Jbb.* a. a. O. 815): *ασχελιδονηθ*.

[5] Das soll vielleicht *τρισμέγιστος* bedeuten (dreimal ω, ‛; „groß“).

[6] Wohl *αρβαθιαω*. [7] Hebr. מָחָר „morgender Tag“?

[8] *Μανεθωθ* d. i. der Name *Μανεθώς* (*Μενεθώς*) R. Pietschmann ***Hermes Trismegistos*** (1875) 32, vgl. Spiegelberg in *Orient. Lit.-Zeitung* 31 (1928) 649.

[9] D. i. Damnameneus.

Berlin Nr. 11937 (Ausf. Verz. 294): *Cεμεσιλαμ* (Mumie, um die sich eine Schlange ringelt, Osiris).

Berl. Nr. 9796 (a. a. O. 295): vorn *φρη*, hinten syrisch semes eilam *Cεμεσειλαμ* (Harpocrates auf Blume).

Berl. Nr. 11938 (a. a. O. 296): *χνουμις τυ[ραννος] ανοχ σεμεσελαμ ψηφον*.

Wessely, Ephesia Gramm. 38 Nr. 345 (nach Kopp, Pal. crit. 3, 257): *μαλιεσεμεσανοχ σιβυονχαρχ* = *ανοχ χαρχνουβις σεμεσειλαμ* vgl. Nr. 19: *ανοχ χολχνουβις σεμεσειλαμ*.

Bei Kopp[1], King[2], Matter[3] usw. finden sich weitere Beispiele. Die Varianten verzeichnet Wessely.[4] Woher Sieburg[5] die Form *σεμεσολαμ* hat, ist mir nicht möglich festzustellen; mir ist sie nicht begegnet.

Die Deutung des Namens ist verschieden gegeben worden. Schwab[6] denkt an שְׁמֵי שָׁלוֹם „cieux de la paix ou nom divin de paix“, doch widersteht dieser Deutung die Form *Cεμεσιλαμ* bzw. *-ειλαμ*. Anders das Ausf. Verzeichnis[7], das dem „syrischen“ Wort die Bedeutung „die junge(?) Sonne“ zuschreibt; so auch Erman.[8] Dabei ist offenbar an syr. ܥܠܡ „iuvenis factus est“ gedacht, vgl. ܥܠܝܡܐ „adolescens“ usw.[9], aber die Vokalisierung des part. ܥܠܡ, aram. עֲלֵים von עֲלַם „mannhaft sein“ vgl. עֲלֵימָא „Jüngling“ vgl. auch hebr. עֶלֶם „Jüngling“[10] ist anders als die der griech. Transkription *ιλαμ* : *ειλαμ*. Wieder andere[11] denken an עוֹלָם *αἰών* „Ewigkeit“ oder *κόσμος* „Welt“, syr. ܥܠܡ, ܥܠܡܐ „saeculum, mundus“, aram. עָלְמָא, dessen ô indessen auch der Form mit *ι* oder *ει* widerspricht. An aram. אֲלַם „stark sein“[12] ist aus den gleichen Gründen wie bei עֲלַם nicht zu denken.

Dennoch wird die Übertragung „ewige Sonne“, שֶׁמֶשׁ עוֹלָם[13], richtig sein. Dafür sprechen eine Reihe Gründe. Daß der erste Bestandteil

---

[1] *Palaeographia critica* (1829).

[2] *The gnostics and their remains ancient and mediaeval* (1887).

[3] J. Matter *Histoire critique du gnosticisme* (1828).

[4] *Ephesia Grammata* 13 Nr. 18.

[5] *Bonner Jbb.* 103 (1898) 144 vgl. 131. 135. [6] a. a. O. 420.

[7] a. a. O. 294. [8] *Äg. Religion* 230.

[9] Castelli-Michaelis *Lexicon syriacum* (1788) 653.

[10] Dalman *Aramäisch-neuhebräisches Handwörterbuch* (1922) 314.

[11] Wiedemann in *Bonner Jahrbücher* 79 (1885) 226. Sieburg ebd. 103 (1898) 144. Wünsch *Antike Fluchtafeln* 10. Preisendanz *Akephalos Theos* (1926) 17. Hopfner *Offenbarungsz.* 1, 191 § 752. Bezold *Amarnabriefe* (1892) p. LXII Note 2. v. Baudissin *Adonis u. Esmun* (1910) 500.

[12] Dalman a. a. O. 20.

[13] Vgl. dazu שֶׁמֶשׁ צְדָקָה Mal. 3, 20

σεμεσ das hebr. שֶׁמֶשׁ ist (syr. ܫܡܫܐ, aram שִׁמְשָׁא), leuchtet ohne weiteres ein; so umschreibt ja auch Epiphanius[1]: Ἥλιος ἡμὰ (= הַמָּה) καὶ σεμέσ; daneben findet sich in den Zaubertexten[2] die der babylonischen Vokalisierung entsprechende Form σαμασ. עוֹלָם wird richtig mit langem ô umschrieben in Jes. 26, 4, wo nach Epiphanius[3] der Hebräer hat für צוּר עוֹלָמִים σὼρ ὠλεμείμ, und bei Damascius[4] mit Verdumpfung des ô zu û Οὐλωμός (das lange â ist nach phönizischer Aussprache zu ô verdumpft), vgl. auch אוּלָם 1.Par. 7, 16 Οὐλάμ 1.Esra 9, 30 Ὠλαμός, Ὀλαμός.[5]

Nun wird Οὐλάμ 1.Par. 8, 39. 40 in *A* so, in *B* dagegen mit Αἰλάμ transkribiert, was אֵילָם voraussetzt. Die Verwechslung von ו und י kommt im hebr. und im griech. Text des Alten Testaments oft vor, z. B. Jer. 40, 8 עֵיפַי Qere, עוֹפַי Ketib, LXX: Ὠφέτ, Ἰωφέ[6], Vulg.: Ophi; 1.Par. 1, 22 עֵיבָל Gen. 10, 28 עוֹבָל, so auch Sam. Vulg. Ioseph., LXX: Αἰβήλ; Gen. 10, 27 אוּזָל Vulg. Uzal, איזל Sam., LXX: Αἰζήλ; 1.Par. 26, 3 עֵילָם, LXX *A*: Ἰενουηλωλάμ (aus den zwei Namen יְחַזִיאֵל v. 2 und עֵילָם zusammengesetzt, letzteres mit Ὠλάμ [עוֹלָם] umschrieben), *B*: Ἰωλάμ[7]; עֵיפָה 1.Par. 1, 33 Ὀφέρ, Gen. 25, 4: Ἀφείρ, Ἀφέρ; אָחוּ Gen. 41, 2. 18. Hiob 8, 11 ἄχει, ἄχι vgl. noch Ies. 19, 7. Sir. 40, 16[7]; לַיִשׁ 1.Reg. 25, 44 Λαΐς, 2.Reg. 3, 15 לוּשׁ Ketib Λαεΐς; חוּרָם 2.Par. 2, 2 u. s. 4, 11, חִירָם 4.Reg. 5, 11 u. s. 1.Reg. 7, 13 u. s., חִירוֹם 1.Reg. 5, 24 u. s. 7, 40, LXX: Χειράμ, Χιράμ, Iosephus Ant. 8, 2 Εἴρωμος (mit Verdumpfung des â wie in Οὐλωμός); שׁוֹבָב 2.Reg. 5, 16, wo Wutz[8] in der Dopplung das zu Σωβάβ, Σουβάβ parallele Ἰεσσιβάθ, Ἰεσσειβάθ als Σιβάβ, Σειβάβ erkennt; עִירִי 1.Par. 7, 7 Οὐρί Vulg.: Urai; עִיר 1.Par. 7, 12 Ὤρ, Ὥρα; עִירָא 1.Par. 11, 28 Ὥρα, Ὥραι; עֵיבָל 1.Par. 1, 40 Γαιβήλ, Οὐβάλ[9]; מֵיפַעַת 1.Par. 6, 64 Μωφαάθ, Μαεφλα usw. Besonders instruktiv ist die Umschreibung von

---

[1] *Pan. haer.* 16, 2, 3 Holl 211. [2] S. o. S. 274 Anm. 5.

[3] *Origenis Hexaplorum fragmenta* ed. Field 2, 474.

[4] v. Baudissin a. a. O. 488. 503.

[5] Der Name begegnet in der Form Οὐλαμός kurz nach 600 v. Chr. auf der Inschrift von Ipsambul vgl. G. Maspero *Histoire anc. des peuples de l'Orient classique* 3 (1899) 538. *Rhein. Museum* 35, 372.

[6] Die Transkription des ע und anderer Kehllaute im Ägyptischen und in den semitischen Sprachen mit j ist nicht selten und neuerdings mehrfach behandelt worden; darüber anderwärts mehr.

[7] Das Wort, das auch karthagisch vorkommt, ist ägyptischen Ursprungs ꜣḫj vgl. Spiegelberg *Koptisches Handwörterbuch* (1921) 12.

[8] *Die Transkriptionen von der Septuaginta bis zu Hieronymus* 1 (1925) 56.

[9] *Biblia hebraica* ed. Kittel 2, 1223.

אֵילָם, אֵלָם, aram. אוּלָמָּא[1], das ein Scholion[2] erklärt: *Αἰλὰμ ἑρμηνεύεται πρόθυρον πύλης* und das in LXX stets *Αἰλάμ* transkribiert wird 3. Reg. 6, 3. 7, 6. 7. 8. 21. 2. Par. 3, 4. Ez. 8, 16. 40, 6f. 9, 15. 16. 39. 48. 44, 3. 46, 8. 48, 1 (fälschlich statt עֵינָן). Nach Kittels Bibel[3] wäre אֵילָם zu lesen. Hieronymus hat ailam. Indessen ist doch zu beachten, daß wohl das gleiche Wort in den Städtenamen אוּלָם לַיִשׁ LXX *B Οὐλαμαίς* (= *Οὐλαμ[λ]αίς*), *A Αλαις* Jud. 18, 29 vgl. 27 *Λαισα* und אוּלָם לוּז *Οὐλαμμαούς* (= *Οὐλαμλούς*)[4] steckt und hier dem massoretischen Text entsprechend umschrieben wird. אֵילָם Ez. 40, 10. 14. 49 wird von den LXX ebenfalls *αἰλάμ* transkribiert. Auch *Εἴσιρις* bei Philo Byblius[5] ist so zu erklären; *Οὔσιρις*, *Ὄσιρις* wurde aram. אוסרי transkribiert[6], aus dem man ein איסרי verlas.

Rechnet man mit dieser Unsicherheit in der Transkription von ו und י, so kann man sich leicht vorstellen, daß aus עוֹלָם, zumal in einer Zeit, in der das Hebräische nicht mehr lebendige Sprache war und dialektalen Einflüssen (wir haben es mit ägyptischen Transkriptionen zu tun) unterlag, *ειλαμ* und *ιλαμ* wurde.

Daß in der Tat עוֹלָם gemeint ist, läßt sich auch noch weiter begründen. Statt des üblichen לְעוֹלָם Gen. 3, 22. Dt. 32, 40. Hiob 7, 16 u. s. steht einmal אָשִׂים שְׁמִי לְעֵילוֹם „ich (Gott) werde setzen meinen Namen für die Ewigkeit" 2. Par. 33, 7, wo manche Manuskripte לְעוֹלָם haben, LXX: *θήσω τὸ ὄνομά μου εἰς τὸν αἰῶνα*. In Transkription würde das lauten *λαιλωμ* mit Verdumpfung des â zu ô, wie in *Οὐλωμός*, *Εἴρωμος*, die hier auch im massoretischen Text auftritt[7], ohne sie *λαιλαμ*.

Weiter hat Brockelmann[8] die Worte auf einer Gemme bei Kopp[9]: *Μαρ μαρανωθ αιλαμ σεμεσιλαμ* aus dem Aramäischen erklärt als מר מרותא עלם שמש עלם „dominus dominorum[10] mundi sol aeternus". Man könnte zunächst angesichts des öfters in Verbindung mit *σεμεσιλαμ* auftretenden *λαιλαμ*, auf das wir noch zurückkommen müssen, vermuten,

---

[1] Dalman *Aramäisch-neuhebr. Handwörterbuch* (1922) 9. Buxtorf *Lexicon chald., talm. et rabb.* ed. Fischer (1869) 56.

[2] *Origenis Hexaplorum fragmenta* ed. Field 2, 888.

[3] *Biblia hebraica* 1, 468.

[4] *Septuaginta* ed. Rahlfs 1 (1926) 125, vgl. auch Wutz a. a. O. 44.

[5] *Fragmenta Historicorum Graec.* ed. Müller 3, 569.

[6] A. Levy *Phönizisches Wörterbuch* (1864) 3. Spiegelberg *Ägypt. Sprachgut in den aus Ägypten stammenden aram. Urkunden der Perserzeit* (1906) 16.

[7] Gehören hierher auch die Formen עֵירֹם, עֵרֹם Gen. 3, 7. 10. 11. Dt. 28, 48 usw. vgl. עָרוֹם, עָרֹם Gen. 2, 25. Ies. 28, 7. Hiob 1, 21. 24, 7 usw.?

[8] *Bonner Jahrbücher* 104, 193. Hopfner *Offenbarungsz.* 1, 190 § 746.

[9] *Palaeographia critica* 4, 224.

[10] D. i. *κύριος κυριοτάτων* s. o. S. 270.

daß *αιλαμ* fehlerhaft für *λαιλαμ* stehe. Allein es begegnet auch anderwärts, so z. B. auf einem Stein mit Horusdarstellung, den Delatte[1] veröffentlicht hat: ΑΕΛΑΜ / ΙΑΩ / ΑΒΡΑCΑΞ / ΔΑΩΝΕ / ΜΙΧΑΗΙ / CΑΒΑΩΘ d. i. *Αελαμ*[2] *Ιαω Αβρασαξ Αδωναι*[3] *Μιχαηλ Cαβαωϑ*. Es ist vorzuziehen, in *αιλαμ* nicht einen Genitiv zu מר zu sehen, sondern die Bezeichnung der Gottheit als עלם *Αἰών*, wie es z. B. Gen. 3, 22. Dt. 32, 40. 2.Par. 33, 7 u. s. mit *αἰών* übersetzt ist.[4] So wird auch in dem Zauberwort *Θυϑηλαιλαμ*[5] zu trennen sein *Θὺϑ ᾿Ηλ αἰλάμ* „Thoth, der Gott der Ewigkeit", worin *᾿Ηλ αἰλάμ* dem אֵל עוֹלָם Gen. 21, 33 entspricht, das Dillmann[6] und Gunkel[7] dem *Κρόνος* bzw. *Χρόνος ἀγήρατος* gleichsetzen; die LXX übertragen *ϑεὸς αἰώνιος*, vgl. auch den phönizischen *Αἰών*.[8]

Wir werden noch einen Augenblick bei *Θυϑηλαιλαμ* verweilen müssen. Ein *Αρϑυλαιλαμ*, das in *῞Αρ* (Horus), *Θύϑ* (Thoth) und *Λαιλάμ* (oder *Αἰλάμ*, wenn man annehmen darf, daß *λ* und *ϑ* verlesen ist, bzw. *῞Αρ*, *Θύ⟨ϑ*, *᾿Η⟩λ αἰλάμ*) aufgelöst werden kann, steht neben *Cεμεσιλαμ* auf einer Fluchtafel.[9] *Θύϑ* für *Θούϑ* u. ä. begegnet in dem Königsnamen *Τυϑμώσης*[10], in *μεννυϑυϑ*, einem Zauberwort[11], in einem weiteren in ab-

---

[1] a. a. O. 52.

[2] Zur Umschreibung *Αελαμ* d. i. *αε* für *αι* vgl. *Ἀδωναε* = *Ἀδωναι* Pap. Leid. V 8, 17 (Fleckeis. *Jbb.* a. a. O. 809). Reitzenstein *Poimandres* 293. *δαεμονα* für *δαίμονα* auf einem Amulett *Bonner Jbb.* 103 (1898) 135. Robertson *Gramm. d. neutest. Griechisch* (1911) 15 § 14. Im Hebr. wird עֵי־ so transkribiert in עֵין־דֹּר Ios. 17, 11. 1. Reg. 29, 1: *Ἀενδώρ Eusebius Onom.* 38, 8 Klosterm. *᾿Ηνδώρ Euseb.* a. a. O. 94, 22. Auch ח wird so graphisch dargestellt חֶרְמוֹן Ios. 11, 3 LXX: *Αερμών Euseb.* a. a. O. 20, 9; הַחֲנֻיוֹת Ier. 37, 16 (LXX manche Codd. *῾Ανιώϑ Origenis Hex. fr.* ed. Field 2, 682) *῾Αενιώϑ Euseb.* a. a. O. 38, 16. Ägyptisch *Χωμαεφϑα* Parthey *Personennamen* 32, erklärt als *κόσμος φιλήφαιστος* d. i. *μαιφϑα* kopt. ⲙⲁⲓⲡⲧⲁϩ; *χω* wird wohl *Θω* „Welt, Erde" sein Spiegelberg *Kopt. Handwörterbuch* (1921) 140: ⲦⲞ : ⲐⲞ; zu *ω* statt *ο* oben S. 272 Anm. 1; zum Wechsel von *χ* und *ϑ* Wutz a. a. O. 26.

[3] Die ersten beiden Buchstaben sind verstellt; zu *ε* = *αι* vgl. Fleckeis. *Jbb.* a. a. O. 820. Die gleiche Form *Ἀδωνε* auch auf einem Pariser Stein vgl. Delatte a. a. O. 65.

[4] Vgl. auch Dalman *Die Worte Jesu* 1 (1898) 132 ff. *ARW* 17 (1914) 344.

[5] Pap. Berl. 1, 226 (*Pap. Graec. mag.* 1, 14).

[6] *Die Genesis* (1892) 289. [7] *Genesis* (1917) 236.

[8] Vgl. noch den אֱלֹהֵי עוֹלָם Ies. 40, 28; מֶלֶךְ עוֹלָם Ier. 10, 10 und den palmyr. מרי עלמא (Name des Baal-schamem) v. Baudissin a. a. O. 489. 499. R. Kittel *Geschichte des Volkes Israel* 1 (1916) 458. Man könnte auch an עוֹלָם in der Bedeutung „Welt", *κόσμος* denken und *Cεμεσιλαμ* als „Sonne der Welt" deuten vgl. die Anrede in einer Inschrift des Ostjordanlandes auf den Gott *Αὔμ*[*ος*]: *εἴσελϑε χαίρων ῞Ηλιε τοῦ κόσμου* Haucks *RE* 18, 512.

[9] *ARW* 12 (1909) 38.

[10] Parthey a. a. O. 125 vgl. 117 *Τέϑμωσις*, 124 *Τούϑμωσις*.

[11] Pap. Lond. 121, 887 (Wessely *Abh.* a. a. O. 49).

gekürzter Form θυμενφρι[1] wie in Αρθυλαιλαμ, in Θυσῦτομ[2], Σενθυσυτμις.[3] Es sei hier darauf aufmerksam gemacht, daß der Name der Mutter des Hiskia 2.Par. 29, 1 in A Ἀββαθύθ, in B Ἀβιά אֲבִיָּה, 2.Reg. 18, 2 Ἀβού אֲבִי (אבוי) heißt; A hat hier die aus Mc. 14, 36. Rm. 8, 15. Gal. 4, 6 bekannte aram. Bezeichnung Gottes ἀββᾶ ὁ πατήρ[4] statt der hebräischen.[5] Sollte der Name bedeuten „mein Vater ist Thoth" und dies θύθ für Ἰά eingesetzt worden sein? Θυθηλαιλαμ ist semitisch, neben μεννυθυθ steht Ιαω, und auch noch spät gab es einen Engel Τουθήλ[6], dessen Name nicht wohl anders als „Toth ist Gott" (Τούθ vgl. Τούθμωσις) erklärt werden kann.[7] Man wird diese nicht uninteressanten Namen im Auge behalten müssen.

Neben Cεμεσιλαμ steht häufig λαιλαμ. Auch dafür einige Beispiele:

Pap. Par. 947 (Pap. Graec. mag. 1, 104): Μαρμαρανώθ· Λαΐλαμ· σουμαρτα.
1625 (a. a. O. 1, 124): Βαλ μισθρην· μαρταμαθαθ.[8] λαΐλαμ· μουσουθι.
1804 (a. a. O. 1, 128): Ἀρουήρ· Λαΐλαμ.
1982 (a. a. O. 1, 132): χθεθω: νι λαΐλαμ· Ἰάω.

Pap. Lond. 46, 349 (a. a. O. 1, 192): αρχοολ· λαιλαμ· Σεμεσιλαμφ .... Ἀρβαθιάω λαιλαμ.
46, 365 (a. a. O. 1, 192): αρφοολ λαιλαμ Σεμεσιλαμ Ιαεω.
46, 477 (a. a. O. 1, 196): Σιλθαχωουχ λαιλαμ βλασαλωθ Ἰάω.

Pap. Mimaut 430 (a. a. O. 1, 50): Λαιλαμ [σαν]καυθαρα.

Dieterich, Abraxas 177, vgl. 182, 15: ἐπικαλοῦμαί σε, κύριε .... ἱερογλυφιστί· λαΐλαμ.

---

[1] a. a. O. 973 (Wessely 52). Zu μενφρι vgl. Wünsch *Sethian. Verfluchungstafeln* (1898) 121 im Index die Varianten von Ουσιρι Μνεφρι.

[2] *Recueil de travaux rel. à la philol. égypt. et assyr.* 23 (1901): Spiegelberg *Die griech. Formen f. d. Namen d. Gottes Thot* (S.-A. 3). *Zeitschr. f. äg. Spr. u. Alt.* 42 (1905) 58.

[3] *Zeitschr. f. äg. Spr.* a. a. O. 58.

[4] Auch auf einem aus Rom stammenden Amulett *ARW* 10 (1907) 393. 398. *Bonner Jahrbücher* 118 (1909) 159.

[5] Das אֲבִי (nach *Biblia hebr.* ed. Kittel 1, 536 zu lesen 'אבי = אֲבִיָּה) entspricht der noch von Dan. 5, 13 im aram. Text gebrauchten Form.

[6] F. Pradel *Griech. u. südital. Gebete, Beschwörungen u. Rezepte des Mittelalters* (RVV 3, 3 [1907]) 18. 57. Der Engel תויתיאל Schwab a. a. O. 376 wird auch darauf zurückzuführen sein.

[7] Es gibt noch weitere Namen, die in diese Richtung weisen; davon anderwärts.

[8] Das ist wohl nur aus μαρμαρανωθ entstellt. Andere Formen s. noch Delatte a. a. O. 87. 94, darunter auch μερμεριουτ, das noch nachklingt in dem Mermeut, Mermeunt mittelalterlicher Wettersegen, A. Franz *Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter* 2 (1909) 56.

Pap. Lond. 121, 369 (Wessely, Abh. a. a. O. 32): *αρμιουθ λαιλαμ χωιχ.*
121, 414 (a. a. O. 34): *χαριε μουθ λαιλαμ.*
121, 729 (a. a. O. 44): *χαριε μουθ* (Kenyon: *μοχθ*) *λαϊλαμ.*
Pap. Oslo 351 (Eitrem a. a. O. 16, s. o. S. 276): *λειλαμ.*
Wünsch, Flucht. 9: *ληνσυναλ · λλελαμ*[1] *· λαικαμ.*
16: *ὁρκίζω σε τὸν θεὸν τῶν ἀνέμων καὶ πνευμάτων Λαιλαμ.*
Pap. Lond 124, 30 (Wessely, Abh. a. a. O. 64): *ιαη*[2] *λαιλεμ τασω.*[3]
ARW 12, 38 (Fluchtafel aus Rom): *Αρθυλαιλαμ Σεμισιλαμ.*

Neben *λαιλαμ* stehen die Formen *λειλαμ* und *λαιλεμ* vereinzelt. Dagegen ist *λαικαμ* nicht singulär; es findet sich als *λαιχαμ*, griech. Glosse, neben dem demot. lʿykhᵒm[4], mit Verdumpfung des a zu o. Offenbar ist das *λ* in *λαιχαμ* zu *χ* verlesen worden und dieses zu *κ*. Metathese oder umgekehrte Verlesung (des ersten *λ*) zeigt die Form *καιλαμ* Pap. Mimaut 548 (Pap. Graec. mag. 1, 54).

Eine weitere nicht zu übersehende Eigentümlichkeit ist die Zerdehnung des Wortes in mehreren Texten:

Dieterich, Abraxas 202, 9f.: *λι λι λι λαμ λι λι λι λωου.*[5]
203, 11f.: *λι λι λι λαμ χενη λι λι λι λωου.*
Pap. Mimaut 414 (Pap. Graec. mag. 1, 50): *λαι λαι λ[α]μ λαι λαι λαμ μαιλ . . . . λαιν λιμμ λαι λαμ αεδα . λαι λαμ.*[6]

Aus den ersten beiden Zeilen ergibt sich für *λαιλαμ* auch die *Σεμεσιλαμ* parallele Form *λιλαμ* neben *λειλαμ*. Es handelt sich wohl in diesen zerdehnten Wortformen um eine Formulierung zum Zweck des Kantillierens, wie wir sie ähnlich in den manichäischen Hymnen[7] finden, die im kultischen Gebrauch waren.

Unser Wort steht vermutlich auch im Pap. Mimaut 536 (Pap. Graec. mag. 1, 54): *Καμπυκριλ . ελαμμαρη*, denn das Wort *καμπυκρι* begegnet in verschiedenen Schreibungen mehrfach z. B. Pap. Lond. 46, 431 (Pap. Graec. mag. 1, 196): *[κ]αμπυχρη* Delatte a. a. O. 18: *Καυπυχρη* vgl. Pap.

---

[1] Hier ist wohl statt *λλελαμ* zu lesen *λαελαμ*, indem das *α* zu *λ* verlesen wurde wie so oft. Zu *αε* = *αι* s. o. 280 Anm. 2.

[2] Nach Kenyon *Greek Papyri in the British Museum* 122, 24 ist zu lesen *αι αη*. *Ἰαή* wäre nach Origenes in psalm. 2 Bd. 2, 539: *ἔστι δὲ ὅτε τὸ Ἰαὴ κεῖται, ἐκφωνεῖται δὲ τῇ κύριος προσηγορίᾳ παρ' Ἕλλησι, ἀλλ' οὐ παρ' Ἑβραίοις, ὡς ἐν τῷ· αἰνεῖτε τὸν κύριον ὅτι ἀγαθὸς ψαλμός. κύριον γὰρ ἐνθάδε ἀντὶ τοῦ Ἰαὴ εἴρηκεν, καὶ ἔστιν ἡ ἀρχὴ τοῦ ψαλμοῦ παρ' Ἑβραίοις ἀλληλουία* gleich Jahwe.

[3] Zu lesen *Ιαεω*.

[4] Im demot. magischen Papyrus von Leiden und London ed. Griffith-Thompson 16, 10.

[5] Aus *λιλωμ* entstanden? [6] *αεδα* aus *λαιλα[μ]* verschrieben?

[7] F. W. K. Müller, Handschr. Reste in Estrangelo-Schrift aus Turfan, Chinesisch Turkestan 2, 7. 29. 92. 93 (*Abh. Berl. Akad. d. Wiss.* 1904).

Lond. 46, 35 (Pap. Graec. mag. 1, 182): *πευχρη*. Pap. Lond. 121, 337 (Wessely, Abh. a. a. O. 31): *πευφρη* = *πευχρη* u. a., immer ohne *λ*, so daß dieses wohl zum folgenden gehört: entweder *λελαμ* oder *αελαμ*, mit Verlesung des *Α* zu *Λ*.[1]

Das Wort selbst hat Schwab[2] s. Z. schon richtig erklärt als לעולם „à jamais", ohne indessen auf die Vokalisierung, die doch auch erklärt sein will, wenn die Deutung begründet sein soll, Rücksicht zu nehmen. Sie hat keine Schwierigkeit mehr, wenn man an die Form לְעֵילוֹם 2.Par. 33, 7 denkt (s. o. S. 297), die in Transkription *λαιλωμ* ergibt, womit man übrigens demot. lʿykhᵒm vergleichen kann, eine Nebenform von *λαιλαμ*. So schützt auch *λαιλαμ*, das offenbar in falschem Verständnis der Stelle 2.Par. 33, 7 als Gottesname gefaßt wurde, die Deutung von *Cεμεσιλαμ* usw. aus עוֹלָם.

Über die Formen *Cεμεσιλαμψ*, *Cεμεσιλαμφ*, *Cεμεσιλαμπε* hat Radermacher in einem Brief an Dieterich (Mitteilung von Preisendanz) die Vermutung ausgesprochen, daß *πε* ein Schreibfehler sei, andernfalls, daß darin koptisches ⲡⲓ stecke (er verweist auf Pap. Par. 1227 ff., wo 1233 ⲡⲓ stehe als Artikel, den er zu *κύριε* zieht). So liegen nun wahrscheinlich die Dinge nicht, denn es ist kaum anzunehmen, daß der kopt. Artikel zu *κύριε* gehört. Aber in *πε* dürfte die Kopula stecken.[3] Im Pap. Par. 81 (Pap. Graec. mag. 1, 70) steht der kopt. Spruch **ⲁⲛⲟⲕ ⲉⲧⲥⲱⲛϩ ⲉⲧⲧⲓⲟⲩⲱ** d. i. „ich bin es, der bindet und löst". Setzt man voraus, daß auch unser Text Pap. Leid. V 2, 25: *σὺ εἶ ὁ διαλύων καὶ δεσμεύων σεμεσιλαμπε* ursprünglich koptisch war[4], so würde er gelautet haben: **ⲛ̄ⲧⲟⲕ ⲡⲉⲧⲥⲱⲟⲩϩ ⲡⲉⲧⲧⲓⲟⲩⲱ ⲥⲉⲙⲉⲥⲓⲗⲁⲙ ⲡⲉ** „du bist, der da bindet und löst, nämlich Semesilam". Aus *πε* mag dann ein Schreiber gelesen haben *πσ*, woraus *ψ* und daraus *φ* durch weitere Verlesung entstand; die Formen mögen dann an *λάμπειν* erinnert haben, aber das Ursprüngliche, wie Dieterich[5] meint, war es nicht.

Zum Schluß sei ein verwandter Name noch in die Untersuchung einbezogen, das in dieser Zeitschrift schon besprochene *Εὐλαμω*, das

[1] In *μαρη* könnte man *Μαρῆς* vermuten, im Fajum bekannter Gottesname, eigentlich Thronname Amenemhets III. (*Zeitschr. f. äg. Spr. u. Altk.* 43 [1906] 85 f.) n-mꜣʿt-Rê, ähnlich Ws(r)-mᵉ-Rʿ „Osimarres, Osymandyas (a. a. O. 42 [1905] 45 f.) und *Θυωσιμάρης κραταιὸς ὅ ἐστιν ἥλιος* (Parthey *Personennamen* 121) *Οὐσιμάρης* (a. a. O. 125). Zur Transkription *Ἔλαμ* st. *Αἴλαμ* vgl. Gen. 10, 22 *Ἐλάμ* neben *Αἰλάμ* usw. [2] a. a. O. 404. 408.

[3] Stern *Kopt. Gramm.* 143 § 300 ff. Steindorff *Kopt. Gramm.* 32 § 45; 172 § 398 ff.

[4] So steht ein koptischer Spruch (mit daneben stehender Übersetzung) auch Pap. Oslo 316 (Eitrem a. a. O. 15) **ⲁⲩⲱⲛ ⲛⲏⲓ̈ ⲁⲩⲱⲛ ⲛⲏⲓ̈ ⲧⲕⲉⲗⲗⲓ** *ἀνύγητι ἀνύγητι κλεῖστρον*, vgl. auch die koptischen Stücke im Pap. Par. und Pap. Mimaut usw. [5] *Abraxas* 52 Anm. 3.

Ganschinietz als assyr. ullamu „ewig" deutet. Man hat wohl nicht nötig, auf assyrisches Sprachgut für das in syrischen, afrikanischen, römischen Fluchtafeln und in den ägyptischen Zauberpapyri auftretende Nomen dei zurückzugreifen.[1] Ganschinietz verweist mit Recht, um die Form des Namens zu erklären, auf die Transkription des auch Dan. 8, 2. 16 genannten Flusses אוּלַי *Εὐλαῖος*.[2] Er hätte ferner auf *Εὐφράθης*, altpersisch Ufrâtus, sich berufen können. Aber auch in den Transkriptionen der LXX umschrieb man או und עו mit *ευ* vgl. *Εὐζαί* Neh. 3, 25 *AB* *Εὐει FA*, אוּזַי, Vulg. ozi; *Εὐφείρ*[3] neben *Οὐφείρ Οὐφέρ, Ὀμφείρ* Gen. 10, 29 אוֹפִיר (wenn es eigene Transkription ist und nicht Schreibfehler aus *Οὐφείρ*); *Εὐαλ* Gen. 10, 28 *B* עובל Massor., Samar. 1. Par. 1, 22 עֵיבָל, LXX *Γεβαλ, Γηβαλ, Γαιβαλ, Ἰαβαλ, Ἰουβαλ*[4] (letzteres mit massor. Text zusammenstimmend; *ι* am Anfang Umschreibung des ע). Danach ist wohl der Name *Εὐλαμω* westlich-semitisch, und das *ευ* am Anfang könnte sehr wohl auf עו in עוֹלָם zurückgehen.

Dafür scheint mir der Wechsel zwischen *Εὐλαμω* und *Εὐλαμων* zu sprechen. Die zweite Form braucht nicht gräzisiert zu sein — wie das der akk. *Εὐλαμοναν*. der singulär ist und sich auch so erklären läßt, daß man den Namen wie einen griechischen behandelte, anzudeuten scheint —, sondern kann eine Bildung sein mit der Endung וֹן zum Ausdruck adjektivischer Begriffe, vgl. z. B. שִׁמְשׁוֹן „sonnig", Simson; קַדְמוֹן „östlich"; אַחֲרוֹן „posterior"; אִישׁוֹן „Augapfel" usw., also etwa עוֹלָמוֹן „ewig". Der Abfall des ן in solchen Namen ist häufig z. B. שִׁילֹה Jos. 18, 1 *Σηλώ, Σηλώμ*, Iosephus *Σιλοῦν*; מֵי הַיַּרְקוֹן Ios. 19, 46 *Ἱεράκων* Eusebius on. 96 *Ἡρακών* 110 *Ἱερακώ*; שְׁלֹמֹה *Σαλωμών, Σολομών*; מְגִדּוֹ, Sach. 12, 11 מְגִדּוֹן *Μαγεδδώ, Μαγεδδών*; גִּבְּתוֹן *Γαβαθών* Euseb. on. 70, Josephus *Γαβαθώ*; אַיָּלוֹן Ios. 19, 43. 21, 24 *Ελών, Αἰλών, Ἰάλων*, Epiphanius *Ἰάλω*; עַבְדּוֹן, עֶבְדֹּן phön. אבדא 3. Reg. 4, 6 *Ἀβδώ, Αὐδών*; אֲבַדֹּה Prov. 27, 20 Ketib, Qere אֲבַדּוֹ oder אֲבַדּוֹן, *Ἀβαδδών* Apc. 9, 11; גִּלֹה Ios. 15, 51 *Γηλώμ, Γηλών*; אֶלְתְּקוֹן Ios. 19, 44. 21, 23 *Ελθεκώ, Ἐλθεκέ, Ἐλθεκέν*, Euseb. on. 88 *Ἐλθεκώ* usw. So erklärt sich auch *Εὐλαμω* als ein Gottesname, der dem *Αἰλαμ* entspricht und nur andere Bildung und Transkription zeigt.

Die Form *Εὐλαμως* dürfte falsch abgetrennt sein und das *σι* zum folgenden gehören *σισβω* usw.

---

[1] *ARW* 17 (1914) 343f. Einen Berliner Stein mit EVΛAMω s. Delatte a. a. O. 65.

[2] Theodotion übersetzt עַל־אוּבַל אוּלָי mit: *ἐπὶ τοῦ Οὐβάλ*, LXX: *πρὸς τῇ πύλῃ Αἰλάμ* (nach Hieronymus: portam Ulai), Aquila: *ἐπὶ τοῦ οὐβὰλ οὐλαί*, Symmachus: *ἐπὶ τοῦ ἕλους οὐλαί* vgl. *Origenis Hex. fr.* a. a. O. 2, 923.

[3] *Septuaginta* ed. Ralph 1, 73. [4] a. a. O.

NACHTRÄGE

Zu S. 273. *Σῶ* ist nach dem im Druck befindlichen 2. Band der Pap. Graec. mag. von Preisendanz auch im Pap. Lond. 121, 550f. (Wessely, Abh. a. a. O. 38; Reitzenstein, Poimandres 117) zu lesen: *λέγε οἱ δύο θεοὶ οἱ περὶ σὲ θᾶθ καλεῖται ὁ εἷς Σῶ, ὁ ἕτερος Ἅφ* (Šu und Hapi) *κτλ.* Der Berliner Stein ist vielleicht zu lesen ΑΝΟΧ ΑΡΒΙΑΑ ΨΥΧΗ ΠΕΤΟΝΦΒΑΙ ΦΡΗΝ Anoch Arb(a) Iaa die Seele, der die Seele (des) Phrê ist. *ανοχ* kann auch hier das pron. 1. s. sein; dann wäre doch zu übertragen „ich bin usw." *ψυχή* würde dem folgenden kopt. Ausdruck entsprechen.

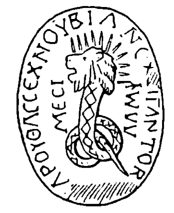
Zu S. 274. *φρην* dürfte wohl *φρητ* sein, das in *σαμασφρητ(θ)*, aber auch in dem Namen *Παχομπρητ* (*Παχομπρης*) begegnet (Zeitschr. f. äg. Spr. 62 (1926), 21); V und T sind in der Kursive leicht zu verwechseln.

Zu *Ιαων* bieten die von Delatte, Anecdota Atheniensia 1 (1927) veröffentlichten spätgriechischen magischen Schriften eine Reihe Parallelen 263, 4: *Κύριε ὁ θεὸς ἡμῶν 'Ιαών Σαβαώθ*; 468, 17: *'Ιαὼν Σαβαὼθ 'Ελωί*; 485, 2: *Μαρμαρωωθ 'Ιαχού* (= יָהּ), *'Ιαρ* (aus *'Ιαω*?), *'Ιαων*; 131, 31: *'Ιάω Σαβαώθ 'Ιεαων*; 131, 32, 132, 1: *'Ιαωαν*; 60, 2: *'Ιακών Σαβαώθ Σαβαών Λεών* (in *'Ιακών* ist wohl ε zu κ verlesen). Die Formel 41, 8: *κύριε ὁ θεὸς ὁ βοηθὸς ἡμῶν Αἰὼν Σαβαώθ* dürfte zeigen, daß man *'Ιαών* und *Αἰών* als gleichwertig empfand, vgl. auch die antike Deutung *αἰών* = *ἴα ὤν* Reitzenstein, Poimandres 274.

Zu S. 275. Vgl. zu **ⲁⲛⲁϩ : ⲁⲛ̄ϩ** auch **ⲟⲩⲱⲛⲁϩ : ⲟⲩⲱⲛ̄ϩ**, **ⲁⲛⲁϩ : ⲁⲛ̄ϩ : ⲟⲛ̄ϩ** ỉnḫ „Zelle" Peyron a. a. O. 149 und Auctarium (Berlin 1896), 1. 7. Spiegelberg, Handwörterb. 170, 2.

Zu S. 278. Zur Umschreibung von עוֹלָם vgl. die Transkriptionen bei Delatte a. a. O. 419, 11: *Καιάμ Λεωλάμ Χαί* vgl. 26, 26: *Καηαμ Λεοδαμ* (= *Λεολαμ*, mit Verlesung des *Λ* in *Δ*) *Χαη* = קַיָּם לְעוֹלָם חַי „der Beständige, der Ewige" (eig. „für ewig") „der Lebendige". Ferner 428, 22: *'Ιλαβολάμ* = אֵל אָב (ה) עוֹלָם „Gott, der Vater der Ewigkeit"? vgl. Jes. 9, 5: אֲבִי־עַד (vgl. אבעד Levy, Siegel und Gemmen 28; Gesenius, Hebr. und aram. Handwörterbuch (1890), 602?). In einer Photomantie 576, 13: *ἐξορκίζω σε, φῶς καινούριον ἔκλαμπρον, εἰς τὸ ὄνομαν τοῦ θεοῦ Ἀλάα* ist *Ἀλάμ* die aram. Form. von עוֹלָם, nämlich עָלַם.

N a c h t r a g d e s H e r a u s g e b e r s: Die S. 274 Anm. 5 erwähnte Inschrift aus Cordova ist von Cumont, Syria 1924, 342ff. auf Grund genauerer Kenntnis des Originals, als sie uns seinerzeit zur Verfügung stand, neu gelesen und ergänzt. Das *Φρην* ist durch ihn bestätigt. *Wch.*



Berliner Amulettstein Nr. 9865
(vgl. oben S. 269).

DER HEILIGE GEIST IN DER RABBINISCHEN LEGENDE

VON *A. MARMORSTEIN* IN LONDON

Die Lehre vom heiligen Geist hat in der jüngsten Zeit Theologen und Philologen mehrfach beschäftigt. Eine kleine Reihe von Schriften und Abhandlungen ist diesem in erster Reihe religionsgeschichtlich bedeutenden Gegenstand gewidmet.[1] In diesen Arbeiten wird auch auf das rabbinische Material häufig verwiesen. Fr. Büchsel widmet diesem Gegenstand sogar einen besonderen Abschnitt unter dem Titel: Der heil. Geist bei den Rabbinen.[2] Büchsel fühlt den Widerspruch, der sich jedem Forscher auf diesem Gebiete aufdrängt und sich durch die rabbinische Literatur hindurchzieht. Einerseits wird der Geistesbesitz bei den Rabbinen als abwesend dargestellt, andererseits wird das Vorhandensein desselben bestätigt. Diese nicht abzuleugnende Schwierigkeit allein ist wichtig genug, um die Nachrichten neuerdings zu prüfen und das Problem wissenschaftlich zu behandeln. Hierbei muß auf den Ursprung der Vorstellungen besonderer Wert gelegt werden. Jeder Satz muß besonders geprüft und analysiert werden. Die Namen der Tradenten müssen chronologisch und geographisch festgestellt und geordnet werden. Es muß vor allem festgesetzt werden, ob es sich um eine individuelle Ansicht oder um eine allgemein anerkannte Regel handelt. Religionsgeschichtliche Gesichtspunkte und Motive müssen auch betrachtet werden, die dem Problem eine neue Wendung zu geben berufen sind und eine Lösung der vorhandenen Schwierigkeiten ermöglichen. Dadurch erhalten wir ein neues, d. h. treues Bild von der Frömmigkeit jener Menschen und Gestalten, oder besser gesagt von dem Ideale der Frömmigkeit, das jene beseelte und beherrschte. Meine Aufgabe wird dahin gehen, die Nachrichten über das Aufhören des Geistes in Israel zu prüfen. Ferner die Legenden über das Vorhandensein der Prophetie zusammenzustellen. Drittens den Ersatz der Prophetie durch die Bath-

---

[1] Ich notiere hier nur Volz *Der Geist Gottes,* 1910; H. Leisegang *Der heilige Geist,* 1919; J. Heinemann *MGWJ.* 66, 1922, 169 ff.; Büchsel *Der Geist Gottes im N. T.,* Gütersloh 1926; Hermann Cohen *Der heil. Geist* (in der *Festschrift für Jacob Guttmann*), Leipzig 1915, 1—21.

[2] l. c. S. 120—135.

Kol Tochterstimme durch die hierhergehörigen Legenden darzustellen. Viertens soll die vom Himmel kommende Stimme mit den vom Himmel herrührenden oder gefallenen Dingen untersucht werden. Die Hinweise auf die außerrabbinische Literatur mußte ich auf ein geringes Maß beschränken. Das hierher gehörige vergleichende Material wurde absichtlich für die Anmerkungen vorbehalten.

I.

Das Aufhören des Geistes in Israel wird einerseits mit der Zerstörung des ersten Tempels (586 v. Chr.), andererseits mit dem Ableben der letzten Propheten in Verbindung gesetzt. Es gibt auch eine dritte Stimme, die ihn erst mit der Zerstörung des zweiten Tempels (70 n. Chr.) aufhören läßt. Die erste Anschauung ist vertreten in den Lehrsätzen, die etliche Unterschiede zwischen dem ersten und zweiten Tempel feststellen. Im ersteren gab es Dinge, die im letzteren fehlten, darunter auch der heil. Geist, d. h. die Prophetie.[1] Unter dieser Voraussetzung läßt ein Agadist den Prophetenjünger Baruch sagen: Warum bin ich verschieden von allen anderen Prophetenschülern, die von ihren Lehrern den heil. Geist empfangen haben, wie Josua von Moses, Elisha von Elijahu, warum erhalte ich ihn nicht von meinem Meister Jeremijahu?[2] Die zweite Vorstellung wird oft wiederholt und kann als tannaitisch angesehen werden. Mit den letzten Propheten hörte der heil. Geist auf, seitdem bediente man sich der Tochterstimme.[3] Der Verfasser des ersten Makkabäerbuches muß diese Lehre bereits gekannt haben[4], indem er sagt: „So kam große Trübsal in Israel, wie solche nicht gewesen war seit der Zeit, in der ihnen zuletzt ein Prophet erschienen war.“ Also lange vor der Makkabäerzeit gab es keinen Propheten mehr in Israel. Gegen diese Theorien, die wohl entschieden tannaitischen Ursprungs sind, reiht sich ein Satz des R. Jochanan b. Nappacha (vor 279), der etwas respektwidrig dahin lautet: Seit der Zerstörung des Tempels ist die prophetische Gabe den Propheten entzogen und Narren und Kindern übertragen worden.[5] Wie in allen ähnlichen Sätzen ist die Zerstörung des zweiten, und nicht des ersten Tempels gemeint. Überhaupt wäre es undenkbar, daß der Amoräer die Existenz der letzten Propheten, die

[1] S. die Belege in Marmorstein *Midrash Haseroth*, London 1917, p. 38, Anm. 158.

[2] *Mechilta* 2 B.

[3] *b. Joma* 9 B, *b. Sota* 48 B, *b. Sanh.* 11 a, *Horajoth* III 5, *Sota* IX. 12, *Cant. r.* 8, 11. Die Quelle dürfte *Tos. Sota* XIII. 2, ed. Zuckermandl 318, 21 ff. sein.

[4] c. 9 v. 27 (Kautzsch).

[5] *B. Baba Bathra* 121 B. Als Illustration für Prophetien durch Narren und Kinder werden Fälle angeführt, die sich nach dem Tode des R. Jochanan ereigneten.

nach dem ersten Tempel wirkten, injuriert hätte. Sein die Prophetie degradierender Satz ist auch sonst recht auffallend; uns wohl unklar, aber in den Zeitverhältnissen wahrscheinlich recht gut begründet. Es ist bekannt, daß R. Jochanan dem Ausspruche eines Schulkindes divinatorische Fähigkeit zuerkannt hatte.[1] Der Hinweis auf die prophetische Gabe der Narren wird wohl mit dem Umstande in Verbindung gebracht werden müssen, daß der häufig von Propheten gebrauchte Ausdruck משוגע im Sinne von Narren ausgelegt wird.[2] Diese zwei Belege bezeugen die Echtheit des Satzes. Am weitesten geht wohl ein anonymer Lehrer, der behauptet: In dieser Welt gibt es weder einen Propheten noch einen heiligen Geist (cf. Ps. 74, 9)[3], sogar die Schekina ist wegen unserer Sünden von uns gewichen (Jes. 59, 2); aber in der zukünftigen Welt wird ihnen eine neue Offenbaruug zuteil werden.[4] Zu beachten ist hier der Unterschied zwischen Prophetie und heil. Geist, ferner, daß sogar die Schekina abwesend gedacht wird, und schließlich der Geistesbesitz in der Zukunft. Die letzte Vorstellung gehört zum eisernen Fond der Agada. Das goldene Zeitalter wird in die Zukunft verlegt, oder in der Vergangenheit gesucht, im Gegensatz zur Unvollkommenheit der sündhaften Gegenwart, die dieser Gnadengaben unwürdig ist. In der zukünftigen Welt werden die Menschen Gott mit eigenen Augen sehen, lehrt ein Agadist des dritten Jahrhunderts, R. Hanina.[5] Die Agada ist reich an eschatologischen Verheißungen und Ausschmückungen, aber in dieser Lehre erreicht sie ihren Höhepunkt. Diese Steigerung finden wir auch in anderen theologischen Lehren. Es genügt hier nur auf die Vorstellung von der *Imitatio dei*[6] und das Verhältnis der Menschen zu den himmlischen Engeln[7] hinzuweisen, um die Tendenz der Agada festzu-

[1] Vgl. *B Hullin* 95 B. *pal. Sabbath* 8 c. R. Joch. will eine Reise von Tiberias nach Nehardea unternehmen, um den geistigen Führer der babylonischen Juden zu besuchen. Die Reise wird vereitelt infolge eines Zitats aus *I. Sam.* 28, 3 (Samuel war gestorben).

[2] Vgl. *Midr. Psalmen* 7, 3. Zum Gebrauch von משוגע s. *II. Kg.* 9, 11. *Jer.* 29, 26. *Hos.* 1, 7. Über diese Bezeichnung für den Stifter des Islams s. *Hebr. Bibl.* XIII 59; Steinschneider *Pol. und Apol. Lit.* §§ 350, 364, 385.

[3] Auffallend ist der Unterschied, der hier zwischen Prophetie einerseits und heil. Geist andererseits gemacht wird. Sonst sind beide synonym, wie noch im Laufe dieser Abhandlung gezeigt werden soll. Vielleicht ist heil. Geist ein erklärender Zusatz zu Prophetie, oder sind zwei Lesarten hier verbunden?

[4] *Agadath Bereshith,* ed. Buber S. 47.

[5] Vgl. Marmorstein *Das Dasein Gottes* in *Jeschurun* VII, 1920, 174 f. und *Jewish Forum,* 1924. January. 25 ff.

[6] Vgl. Marmorstein *Die Nachahmung Gottes* in *Jüdische Studien, Joseph Wohlgemuth zu seinem 60. Geburtstag von Freunden und Schülern gewidmet,* Frankfurt a. M. 1928, 114—159.

[7] Vgl. Marmorstein *Anges et hommes dans l'Agada* in *REJ.* 84, 1927, 37—50 und 138—141.

stellen, die das erreichbare Ideal der vollkommensten Frömmigkeit, der allerreinsten Vereinigung mit Gott in die Endzeit, d. h. in die zukünftige Welt, versetzt. In dieser Welt haben selbst die Propheten der Vorzeit, die Frommen der Vergangenheit zeitweilige Reaktionen erlebt. Es gab Zeiten, in denen selbst Männer wie Jakob, Moses und Samuel[1] des heiligen Geistes entbehrten. Jakob und seine Söhne waren Propheten, trotzdem wußten sie keinen Bescheid über Josephs Aufenthalt in Ägypten, denn der heil. Geist war von ihnen weggenommen. Warum? Gott zeigt den Propheten seine Kraft und ihre Schwäche, damit sie sich nicht in Stolz überheben sollen. Gleicherweise erging es Moses, der in der Erbschaftsangelegenheit der Töchter Zelofchads keinen Bescheid wußte. Samuel, der Moses und Aharon gleichgestellt wird, wußte nicht, welchen Sohn Jesses er zum König über Israel salben sollte. Einige Quellen geben auch das Beispiel des Propheten Elisha, der keine Ahnung hatte, ob der Sohn der Shunamit tot sei. Jedenfalls sehen wir aus diesen Nachrichten, daß auch zur Zeit der großen Propheten eine temporäre Geistesentziehung stattfinden konnte.

Neben der oben angeführten Begründung dieser Erscheinung gibt es noch eine andere Ursache derselben, die tiefer in die Religionsvorstellung der Rabbinen hineinleuchtet. R. Akiba[2] lehrte, daß Gott eigentlich nur um Israels willen mit Moses gesprochen habe, und während 38 Jahren, d. h. in der Zeit der Strafe des Volkes infolge der Sünde, wurde Moses keines göttlichen Wortes, keiner Begegnung mit der Shekinah, keines heil. Geistes gewürdigt. Solange der Gotteszorn waltete, war für die Gottesgegenwart und -äußerung kein Raum in Israel vorhanden. Aus diesem Grunde, und nicht aus irgendwelcher persönlichen Animosität, sagte man, daß Hillel des heil. Geistes wohl würdig gewesen wäre, aber die Sündhaftigkeit seines Zeitalters ihn des Geistesbesitzes beraubte.[3]

---

[1] *Tanhuma-Genesis,* ed. Buber 192; *Agadath Bereshith,* c. 69[2], ed. Buber 138, wo auch das Beispiel des Elisha zu lesen ist. Es ist der Barajta des R. Elieser, Sohn des R. Jose des Galiläers, entlehnt. Über die Entziehung des Geistes von Jakob vgl. noch *Gen. r.* ed. Theodor S. 1121; *Tanhuma* z. St. *Pirke R. Elieser* c. 38; *Ps. Jonathan-Gen.* 45. 27; *Aboth R. Nathan* I, 30; *Midrash ha Gadol,* ed. Schechter 672; *Pes. r.* 12a. Wahrscheinlich dachten die Rabbinen an die noch weiterhin zu erwähnende Vorstellung, daß der heil. Geist nur auf Personen ruhen kann, die freudigen, aber nicht betrübten Herzens sind.

[2] S. *Mechilta* 2a, cf. Marmorstein *The Doctrine of Merits,* London 1920, 9, Anm. 16 und S. 44. Ferner *Sifra* I, 13, ed. 3B, *anonym. B. Taanith* 30B. Derselbe Gedanke in der Agada des R. Jochanan b. Nappacha, tradiert von R Abba bar bar Hana.

[3] S. *Tosefta Sota* 13, 3; *p. S. otah* 24B; *Cant.* r. 9. 3; cf. Büchler *Some Types of Pal. Piety,* London 1922, S. 8. Recht bezeichnend ist ein Satz Hillels über seine Zeitgenossen, der sagt: Lasset sie, der heil. Geist ist auf ihnen, wenn sie auch keine Propheten sind, so sind sie Kinder von Propheten, *Tos.*

Folglich ist es recht und billig, daß Propheten oder Frommen, die sich eine Sünde oder irgendwie eine Nachlässigkeit zuschulden kommen lassen, der heil. Geist entzogen wird, wie z. B. Phinehas, der als Hohenpriester es unterläßt, den Richter Jephtah von seinem Gelübde freizusprechen und dadurch am Morde der Tochter beteiligt ist.[1]

Der heil. Geist kann nur, wie oben bereits angedeutet worden ist, auf einem freudigen und fröhlichen Herzen ruhen.[2] Diese Lehre erscheint in einer Barajta und wird von den Amoräern vielfach erläutert. R. Jona, ein palästinensischer Lehrer des vierten Jahrhunderts, weiß zu berichten, daß sein Namensvetter, der Prophet Jona, zur Wallfahrt nach Jerusalem gegangen sei, wo er am Feste des Wasserschöpfens teilnahm und durch die herrschende freudige Stimmung des heil. Geistes teilhaftig und gewürdigt worden ist. Das große Freudenfest des Wasserschöpfens wird stets mit dem Ausgießen des heil. Geistes in innige Verbindung gebracht.[3] Nachdem dieses Fest regelmäßig bis zur Zerstörung des Tempels gefeiert wurde, so wird R. Jochanans Anschauung vom Aufhören des Geistes indirekt bestätigt. Hillels Worte dienen auch als Bekräftigung derselben. Trotz der Ausführlichkeit, mit der die Zeremonie des Freudenfestes beschrieben wird, das mit dem Wasserschöpfen verbunden gewesen ist, kann man sich doch keine rechte Vorstellung von dem Ausgießen des heil. Geistes machen.[4] Tanz, Gesang, Fackelschein und -werfen dürften die Zuschauer und Teilnehmer in eine freudige Ekstase gehoben haben. Hieraus dürfte man wohl später die Anschauung entlehnt haben, daß freudige Stimmung eine unentbehrliche Vorstufe für den Geistesbesitz bildet. Mit der Zerstörung des Tempels und des Landes, mit der verhaßten Fremdherrschaft am Rücken war für Freude wenig übrig. Selbstverständlich, dachten sich die Agadisten, hat seit dieser Zeit der heil. Geist in Israel aufgehört.

II.

So lehrte die Theorie! In Praxis aber war es anders. Es gibt Lehrer, die auch für ihre Gegenwart den Geistesbesitz wohl möglich hielten, R. Acha, ein galiläischer Lehrer um 300, der auch sonst sich durch Originalität

Pes. IV, 2, ed. Zuckermandl, p. 163, 2 ff., vgl. auch die Zitate des Babli und Jerushalmi, dieser Barajta!

[1] *Gen.* r. 60, 3, ed. Theodor 644; *Lev.* r. 37, 4; *Ecclr.* 10[15]; *Seder Elijahu* r. c. 4.

[2] *p. Sukka* 55 a; *b. Sabb.* 30 B; *b. Pes.* 117 B, wo statt רוח הקודש das Wort שכינה erscheint. Diese Synonyme wechseln oft miteinander, s. weiter unten.

[3] S. besonders R. Josua ben Levi (um 250), *Pes.* r. I B; *j. Sukka* 5, 1; *b. Sukka* 50 B; *R. Isaac, Gen.* r. 70, 8; *R. Hoshaja.*

[4] Wie dies hervorgeht aus den Arbeiten Venetianers, Gressmanns und Feuchtwangs, die auf die eleusinischen Mysterien, Adoniskult und babylonische Riten hinweisen, um dieselben zu erklären.

und Individualität vor seinen Zeitgenossen auszeichnet und ziemlich häufig über Geisteswirkungen in seiner Agada Äußerungen gemacht hat[1], sagt: „Wer lernt, um das Gelernte auch auszuüben, wer sein religiöses Handeln mit seiner Lehre in Einklang zu bringen vermag, der ist des heil. Geistes würdig.“ Dieser Lehrer kannte die Lehre vom Aufhören des Geistes mit der Zerstörung des ersten Tempels[2], trotzdem hielt er seine Zeitgenossen, die jene Höhe der Frömmigkeit erreichten, des Geistesbesitzes würdig. Wie ist der Widerspruch zu erklären? Die Unsicherheit der Textüberlieferung bietet keine sichere Bürgschaft dafür, in welcher Gestalt die Barajta unserem Amoräer vorgelegen hatte, d. h. um es klarer auszudrücken, ob auch der heil. Geist zu den Dingen gehörte, die mit der Zerstörung des ersten Tempels aufgehört haben, oder nicht. Aber selbst wenn der Text ganz sicher wäre, so könnte sich dieser Amoräer eine selbständige Ansicht, wenn auch abweichend von der landläufigen, gebildet haben. Daß der unerfreuliche Gegensatz zwischen Lehren und Handeln auch andere Prediger dieses Zeitalters beunruhigte und zur Rüge veranlaßte, wurde von mir bereits früher an einer anderen Stelle gezeigt und braucht hier nicht wiederholt zu werden.[3] Man kann und darf dem Satze Aktualität nicht absprechen. Der Lehrsatz dieses Agadisten findet seine Erweiterung in einem recht bezeichnenden Satz, den wir im Seder Elijahu rabba lesen[4]: „Ich bezeuge bei Himmel und Erde, daß einerlei ob Heide oder Jude, Mann oder Frau, Sklave oder Magd, den heil. Geist besitzen, nach der Tat, die sie ausüben!“ Es kommt also auf die gute Tat, die Praxis, und nicht auf die Lehre an! Allerdings wird der Wert des Studiums nicht in Abrede gestellt, denn auch für das Studium wird im Seder Elijahu der Geistesbesitz verheißen[5], was in einem rabbinischen Werk nicht fehlen darf und kann.

Noch ein anderer zeitgenössischer Rabbi, R. Judan, lehrt über den Geistesbesitz der öffentlichen Lehrer und Prediger. „Wer die Worte der Tora öffentlich verkündet, der ist des heil. Geistes würdig.“[6] Chronologisch ist es nicht unmöglich, sachlich nicht ausgeschlossen, daß zwischen dem Ausspruche des R. Acha und dem des R. Judan ein

---

[1] *Lev.* r. 35, 6, ferner *Lev.* r. 15, 2, der heil. Geist ruht nur mit Maß auf den Propheten, *Lev.* r. 6, 1. Der heil. Geist spricht im Buche der Proverbien zu Gott und Israel, und *Lev.* r. 14, 2 über Elijahu in *Hiob* 36, 3.

[2] Vgl. Marmorstein *Midrash Haseroth* p. 38, Anm. 158.

[3] Marmorstein *Learning and Work* in *London Quarterly Review*. April 1925, 217—225.

[4] Ed. Friedmann S. 48. H. Cohen in der *Guttmannfestschrift* 1915, 21. Ich möchte in der dritten Antithese statt בין שאחה besser בין בן חורין lesen, dann wären die Gruppen bei Paulus und R. Jehuda b. Ilai zu vergleichen.

[5] Ebd. S. 8. [6] *Cant.* r. 1, 8.

näherer, wahrscheinlich oppositioneller Zusammenhang zu suchen sei. R. Acha selbst hatte eine hohe Meinung von der großen Wichtigkeit und Bedeutung der Predigt im religiösen Leben, jedoch wird er religiöses Handeln und Tun für bedeutender gehalten haben.[1] Neben Lehren und Tun kommen noch in älteren Quellen zwei andere Tugenden in Betracht, die den Geist erwirken können, und zwar Wohltätigkeit[2] und der Glaube an Gott, sein Walten und Schalten, seine Güte und Fürsorge.[3] Wer ein Gebot im festen Glauben auf sich nimmt, auf dem ruht der heil. Geist, d. h. Gesetzesfrömmigkeit ist die Vorstufe der Geistesfrömmigkeit. Es gab unter den Lehrern mystisch veranlagte Naturen, wie wir sie in späteren Jahrhunderten der jüdischen Geschichte häufig unter den Kabbalisten wiederfinden, die zwischen Pneuma und Nomos keinen Widerspruch empfinden konnten.

Es wäre verfehlt, auf diese Aussprüche gestützt, ein endgültiges Urteil über den Geistesbesitz im rabbinischen Zeitalter in den ersten drei nachchristlichen Jahrhunderten aufzubauen. Selbst in dem langen Satze des R. Pinehas ben Jair, der folgende Reihe aufstellt: „Sorgfalt, Sauberkeit, Reinheit, Heiligkeit, Bescheidenheit, Gottesfurcht, Frömmigkeit, Heil. Geist, Totenerweckung und schließlich das Erscheinen des Propheten Elijahu", wird man eher ein Ideal als praktische Frömmigkeit suchen.[4] Der heil. Geist ist auch in der Apostelgeschichte[5] die natürliche Voraussetzung des auferstandenen Jesus. Trotzdem, wenn man den Rabbinen Geistesbesitz oder pneumatische Frömmigkeit abspricht, ganz oder teilweise, wird man auch in diesem höchst bedeutenden Lehrsatze und in der neutestamentlichen Parallele hierzu nur eine Theorie oder ein zu befolgendes Ideal sehen, wie es tatsächlich von Büchsel geschehen ist.[6] Anscheinend hat er recht. Allein, wenn man sich der Mühe unterzieht, die Biographie dieses Wundermannes zu prüfen, in dem manche Forscher einen Essäer unter den Rabbinen entdecken wollten[7], so wird man auch hier wirkliches Leben erkennen. R. Pinehas ben Jair gehört, wie noch weiter gezeigt werden soll, zu den Schriftgelehrten, die Gottesgeist und Vollmacht besaßen.

Um den Geistesbesitz der Rabbinen zu ermessen, darf man sich nicht auf das beschränken, was wir über Ruah-ha Kodesh hören oder lesen,

[1] *Exod.* v. 40, 1, cf. Marmorstein *Synagogue Sermons in the first three centuries* in *London Quarterly Review* Oktober 1916, 235.

[2] *Mech.* 65 B; *Sifre Dt.* § 352; *R. Akiba, Ex.* r. 5, 23; *Midr. Samuel.* ed. Buber 45; *Pirke R. Elieser* c. 33.

[3] *Mech.* 33 B.

[4] *M. Sotah* IX. Ende; *B. Aboda Zara* 20 B; *Midr. Tannaim* 148; *pal. Shekalim* 47 c, *Cant.* r. 1, 9; *Midr. Proverbien* 41 a.

[5] I, 8 ff. [6] l. c.

[7] Vgl. besonders A. Epstein *Jüd. Altertumskunde,* Wien 1888.

sondern man muß auch das Material über das, was über die Einwirkung der Schekina gesagt wird, heranziehen. Beide Begriffe und Bezeichnungen haben vieles miteinander gemeinsam.[1] Doch ist die Schekina für das hier in Frage kommende Problem viel ausdrucksvoller und reichhaltiger als das auf den heil. Geist bezügliche. „Das Antlitz der Schekina zu empfangen", „Die Schekina ruht auf einer Person" und dgl. mehr sind Redensarten, die eine innige Gemeinschaft mit der Gottheit zum lebhaftesten Ausdruck bringen. Beide Bezeichnungen wechseln oft miteinander in den altrabbinischen Texten.[2] Beide werden häufig als Synonyma für Gott gebraucht und sind als solche in tannaitischen Texten belegbar. Sie haben ferner gemeinsam, daß gewisse Sünden und Vergehungen als Ursachen für die Entfernung der Schekina und des heil. Geistes auftreten. Hingegen teilen beide den Vorzug, daß gewisse Verdienste und Tugenden zur Erlangung des heil. Geistes, wie zum Empfang der Schekina befähigen. R. Hoshaja lehrt, daß es in dieser Welt nur einzelne gibt, die der Schekina — also auch des heil. Geistes — teilhaftig werden, aber in der Zukunft werden alle Menschen befähigt sein, das Antlitz der Schekina zu empfangen.[3] Es ist hierbei besonders zu betonen, daß, während die Würdigkeit des heil. Geistes nur prophetische Gabe, divinatorische Fähigkeit und visionäre Macht verleiht, der Empfang der Schekina viel mehr bedeutet. Er stellt ein Nahekommen zur Gottheit, ein Sehen des göttlichen Glanzes, eine mystische Union mit Gott dar, wie sie nur eine pneumatische Religion bewirken kann. Natürlich gehen auch beide Anlagen oft ineinander über. Der mit der Schekina so eng verbundene Mensch hat auch den heil. Geist, und der Geistesbegabte sieht auch die Schekina. Trotz gegenteiliger Behauptungen seitens einzelner Rabbinen, daß zu und seit gewissen Perioden und Zeiten der heil. Geist seine Wirksamkeit in Israel eingestellt hatte, glaubten sie an die Gegenwart des Geistes und das Wirken der Schekina in ihrer Mitte. Eine ähnliche Wahrnehmung ist in der Lehre vom Verdienste der Väter zu machen. Einerseits werden verschiedene Zeitpunkte angeführt, wann und mit welcher Persönlichkeit die Wirkung der Verdienste aufgehört hatte, andererseits wird der Einfluß der Verdienste der Väter als fortbestehend dargestellt. Darin ist kein Widerspruch zu sehen. Man kann auch nicht behaupten, daß es sich hier um sich widersprechende, verschiedene individuelle Ansichten handelt. Denn dieselben Lehrer, die einen Grenzpunkt für die Wirkung der Verdienste ansetzen, predigen über die Verdienste als bestehende und einflußreiche.[4] Ebenso hier! Es

---

[1] S. Marmorstein *The Doctrine of God.* I, London 1927, 99 und 103f.
[2] Vgl. z. B. oben S. 290 Anm. 3 und andere mehr.
[3] *Lev.* r. 1, 14.
[4] S. Marmorstein *The Doctrine of Merits,* London 1920, 154.

mag Leute gegeben haben, die fragten: Warum gibt es keine Propheten mehr unter euch? Ähnlich wie die Skeptiker fragten: Warum gibt es keine Heroen mehr? Die Theologen erwiderten: „Wegen der Sünden!“ oder „Infolge der Trauer um die Zerstörung des Tempels!“

III.

Wir wenden uns nun zu den rabbinischen Legenden, die bezeugen, daß man sich sowohl unter den Gelehrten, wie auch im Volke, den Geist als wirkend und lebend dachte. Hier kommt in erster Reihe das reiche Material in Betracht, das in den rabbinischen Quellen aufgehäuft ist und unter verschiedenen Gesichtspunkten zu sammeln und zu gruppieren ist, um für die vergleichende Religionsgeschichte verwertet werden zu können. Es wird hier notwendig sein, eine chronologisch geordnete Liste von Personen anzuführen, die den heil. Geist besaßen. An erster Stelle steht Johannes, der Hohenpriester, der vom Allerheiligsten hörte, daß die Jünglinge, die nach Antiochien zum Kriege gezogen sind, gesiegt haben. Die Prophetie stimmte auf die Minute mit dem Ereignis überein.[1] Auch Josephus weiß von der prophetischen Begabung des Johannes Hyrkan zu berichten.[2] In denselben rabbinischen Quellen wird neben Johannes Hyrkan ein anderer Hohenpriester genannt, nämlich Simon der Fromme, der angeblich zur Zeit des Kaisers Gaius Caligula gelebt haben soll und prophetisch unterrichtet worden sei, daß der Kaiser gestorben und sein Edikt — die Statue des Kaisers im Tempel aufzustellen — zurückgezogen oder vereitelt worden ist.[3] Grätz[4] möchte in diesem Simon den Simon Kantheras sehen, und nicht, wie es gewöhnlich geschieht, den oft besprochenen und auch abgeleugneten Zeitgenossen Alexanders des Großen, der auch den Beinamen ὁ δίκαιος oder ha-Zaddik geführt haben soll. Von der Frömmigkeit des ersteren sind die Quellen voll, von der des letzteren sind die Quellen stumm.[5] Wie dem auch sei, die Form גסקלגום klingt eher wie C. Caligula als irgendein anderer Name. Vor der Zerstörung des Tempels häuften sich überhaupt Omina und Prophetien, die sowohl von Josephus als auch von den Rabbinen gemeldet werden.[6] Allerdings gehören diese eher in die Gruppe der Omina als in die der Prophetie.

Eine Mitteilung[7] über die Schüler Hillels, die angeblich 80 an der

---

[1] *Tos. Sota* 13, 5 und die Parallelen. [2] Vgl. Büchsel l. c. S. 95.

[3] S. Anm. 1 auf dieser Seite.

[4] *MGWJ.* 30, 97 ff.

[5] S. mein Buch *The Doctrine of God* I s.

[6] Vgl. hierüber zuletzt Weinreich *Gebet und Wunder* 105 ff. (*Genethliakon W. Schmid* 271 ff.).

[7] *Bar. Sukka* 28 a; *Aboth R. Nathan* 29 a, b; *B. BB.* 134 a.

Zahl gewesen wären — eine auch sonst beliebte Übertreibung[1] — besagt, daß ein Drittel derselben dessen würdig war, daß die Schekina auf ihnen ruhe, wie auf Moses. Samuel der Kleine sagte den unglücklichen Ausgang eines von Simeon und Ismael unternommenen kriegerischen Aufstandes voraus.[2] R. Zadok fastete 40 Jahre vor dem Untergange des Tempels, denn er sah diese Katastrophe voraus.[3] R. Jochanan ben Zakkai verkündet dem Vespasian, daß er Kaiser des römischen Reiches werden wird[4], allerdings hat auch Josephus diese Prophetie sich selbst zugeschrieben.[5] R. Elieser ben Hyrkanos weissagt auf seinem Totenbette, was R. Akiba und seinem Zeitalter begegnen wird in der Hadrianischen Verfolgung.[6] Von R. Akiba selbst heißt es, er sah im heil. Geiste.[7] Dasselbe wird von R. Gamaliel II berichtet.[8] R. Akibas Schüler, R. Simon ben Jochai[9] und des letzteren Schwiegersohn R. Phinehas ben Jair, dessen Anweisung zum Erlangen des heil. Geistes bereits oben erwähnt worden ist, sahen auch im heil. Geiste. Es ist besonders zu betonen, daß einige dieser Geistbesitzer auch sonst als Wundermänner erscheinen, denen Geisterbannen, Dämonenaustreibung und magisches Wirken nachgerühmt wird, und die als solche in der Erinnerung der Nachwelt lebten. Wenn wir bisher auch nur wenige Namen angeführt haben, so können wir doch mit voller Bestimmtheit behaupten, daß es bis zum Schluß des zweiten Jahrhunderts, so weit kann die Zeit des letzterwähnten Wundermannes herabgesetzt werden, Geistesmänner in Israel gegeben habe. Daß einige von ihnen mit Bestimmtheit als Pneumatiker angesehen werden, ist nicht zu leugnen, besonders wenn man ihre Biographien, die hier nur kurz erwähnt sind, näher prüft. Man kann wohl ohne Voreingenommenheit nicht unterscheiden, warum Jesus oder Paulus als Pneumatiker höher stehen sollen als R. Simon ben Jochai oder R. Phinehas ben Jair. Sie waren gleich groß als Wunderwirker, Dämonenaustreiber und Magier, und prophezeiten mehr oder weniger in derselben Weise.

Besonders hervorgehoben zu werden verdient der Name eines Wundermannes, R. Hanina ben Dosa, der absichtlich in der obigen Liste von

[1] Vgl. die 80 Weiber in Askalon, die wegen Zauberei von Simon b. Shetah zum Tode verurteilt wurden, *Sifre Deut.* § 221, *M. Sanh.* 45 B; achtzigerlei Speisen, *Lam. r.* ed. Buber 65 B; Johannes fungiert 80 Jahre als Hohenpriester *b. Ber.* 29 a; 80 Synagogen in Jerusalem, s. Brüll *Jahrbücher* I, 3 Anm.; Menachem hat 80 Schüler, *B. Haqiqa* 16 B, *j. Hag.* 2, 2; 80 Hohenpriester während des zweiten Tempels, *j. Joma* 38 c; *Pesikta* ed. Buber 177 a., *Pes. rabbathi* 131 B; R. Hanina b. Hama erreicht das Alter von 80 Jahren und ist so rüstig, daß er auf einem Fuße stehen kann. *B. Hultin* 24 B.

[2] S. die Quellen S. 294 in Anm. 1. [3] *B. Gittin* 56 B und Parall.

[4] Ebd. [5] *Vita.* [6] *B. Sanh.* 68 a. [7] *Pesikta* ed. Buber 176 B.

[8] *Lev. rabba* c. 37 B, *Erubin* 64 B und Paral.

[9] *Pesikta* ed. Buber 90 a.

Schriftgelehrten nicht genannt wurde. Er gehört zu den Männern, die in der zweiten Hälfte des ersten Jahrhunderts als Wundermänner verehrt wurden. In Krankheitsfällen oder sonst in einem Unglück, z. B. als die Tochter eines Brunnengräbers in eine Grube fällt, wird der Fromme aufgefordert zu beten. Eine für die Religionsgeschichte interessante Erscheinung, daß der Fromme das Geschäft übernimmt, für andere zu beten. Sogar die Führer der Schriftgelehrsamkeit, wie R. Jochanan ben Zakkai und R. Gamaliel II unterlassen es nicht, in der schweren Krankheit ihrer Kinder zum Wundermann zu schicken, damit er für die Genesung der Kranken beten möge. Was auch geschieht und noch mehr, der Beter ist imstande, die Genesung vorauszusagen. Allerdings, meint der bescheidene Wundermann, der befragt wird, woher er es wisse, daß er weder ein Prophet noch ein Prophetensohn sei, sondern seine Kenntnisse durch Zeichen erlange. Ob die Verneinung der Prophetengabe nur eine konventionelle Bescheidenheit war, wissen wir nicht. Tatsächlich muß der Mann, dem Engel zur Verfügung standen, der mit der Fürstin der Dämonen, Agrath bath Mahlath, sich unterhalten durfte und von Gott seinem Wunsche gemäß Gold verlangen durfte, ein Pneumatiker gewesen sein. Was von R. Hanina ben Dosa gilt, kann ganz ruhig von den oben bereits genannten Propheten unter den Schriftgelehrten auch gesagt werden. Hinzuzufügen ist jedoch, daß auch sonst berichtet wird von Männern, die durch ihre Kenntnisse der Magie befähigt waren, Wunderdinge auszuüben, oder von Frommen, die in ihrer Zeit als Regenbeter oder Gesundheitsbeter berühmt waren, ohne daß wir genaue Daten über ihre prophetische Gabe erfahren konnten, obzwar bei einigen derselben eine solche Kraft vorausgesetzt werden dürfte. Man kann sich des Eindruckes nicht erwehren, daß die Prophetie und Divination zu einem Handwerk heruntergesunken ist. Diese Tatsache veranlaßte die Rabbinen, eine Linie zwischen Vergangenheit und Gegenwart zu ziehen. Der heil. Geist der alten Propheten und Lehrer war doch verschieden von der Divination der Gegenwart.

IV.

Die Quelle, die uns vom Aufhören des Geistes in Israel berichtet, weiß, daß man sich der Bath-Kol, wörtlich Tochterstimme, bediente. Die Weissagungen des Johannes Hyrkan und des Simon ha Zaddik dürften nach einigen Lesarten dieser Art gewesen sein. Nach den Synoptikern erscheint die Himmelsstimme bereits bei der Taufe Jesu, allerdings nachdem der heil. Geist in der Gestalt einer Taube oder wie eine Taube auf ihn herabgestiegen ist (Math. 3, 16—17 und Parall.). Die Verbindung beider, des heil. Geistes mit der Bath-Kol, scheint eigentlich auffallend. Denn solange der heil. Geist wirkte, war für eine Bath-Kol kein Spielraum vorhanden. Noch auffallender dürfte es erscheinen, daß die Himmels-

stimme nach Lukas ein Psalmwort zitiert (2, 7). In der rabbinischen Legende spielt die Bath-Kol eine ganz bedeutende Rolle. Wir werden sehen, daß öfters Bibelzitate durch die Tochterstimme rezitiert werden. Es wäre überflüssig, alle Fälle hier aufzuzählen, die uns über die Wirkung der Bath-Kol mehr oder weniger wichtige Aufschlüsse geben. Dieselben sind zu zahlreich. Nachdem sie meistens legendarischen Charakter tragen, fallen sie unter einen und denselben Gesichtspunkt. Sie beanspruchen höchstens als Legendenmotiv Interesse und Beachtung, worüber noch später einige Bemerkungen folgen sollen.

Wir wenden uns zuerst zu einigen Beispielen der Bath-Kol, die sich von der Prophetie oder Wahrsagung dadurch unterscheiden, daß sie nicht die Zukunft deuten, sondern die sogenannte Gesetzesreligion oder Gesetzeskunde mit Geistesreligion und Geistempfängnis vereinigen. Die mehr oder minder trockene Gelehrtenfehde zwischen den Schulen Schammais und Hillels, die mehrere Dezennien hin- und herschwebte, fand ihren Abschluß durch eine Tochterstimme. Nach einer Mitteilung des historisch gut orientierten Lehrers aus Tiberias, R. Jochanan bar Nappacha, wurde diese Stimme während der Tagung des Synhedrions in Jabne gehört. Der Wortlaut der Stimme wird in einer tannaitischen Quelle folgendermaßen wiedergegeben: „Diese, wie jene, d. h. die Lehren beider Schulen, sind Worte des lebendigen Gottes, aber die Halacha (gesetzliche Entscheidung) ist nach dem Hause Hillels.“ In einer anderen Quelle wird die Mitteilung im Namen des babylonischen Schulhauptes von Neherdea, Samuel, berichtet, der wohl eine ältere Quelle exzerpiert. Die babylonischen Lehrer teilen den Lehrstoff in die Perioden vor dem und nach dem Erscheinen der Bath-Kol.[1] Es ist bezeichnend für die Tradition, die doch auf Gesetzesfrömmigkeit und Gelehrsamkeit aufgebaut ist, daß nicht die Stimme des Gesetzes und des Lehreifers maßgebend war, sondern die Offenbarung des Geistes, denn als solche dürfen wir ruhig das Eingreifen der Tochterstimme erklären. Es ist gewiß nicht am Platze hier rationalistische Erklärungen herbeizuholen, daß ein Mehrheitsbeschluß oder dgl. unter der Bath-Kol zu verstehen ist, weil wir mangels näherer Schilderungen uns die Sache nicht genau vorstellen können. Die Nachricht erschien den Alten buchstäblich wahr. Eine Himmelsstimme ist bei jener Gelegenheit, so dachten es sich die Alten, erschienen, und hat die Entscheidung zugunsten der Schule Hillels herbeigeführt. Die Stelle zeigt deutlich, daß Gesetzesfrömmigkeit mit Geistesgabe gut gepaart werden kann.

Nicht uninteressant erscheint mir eine andere Gelegenheit, bei der die Tochterstimme ebenfalls im Lehrhause ertönte. In einem halachischen

[1] *Pal. Ber.* 1, 4; *Jebamoth* 1, 6; *b. Jebamoth* 14 a; *b. Erubin* 6 B. 13 B; *Pesahim* 114 a; *Ber.* 52 a; *Hullin* 44 a.

Streite zwischen R. Elieser ben Hyrkanos und R. Jehoshua ben Chananja ging es lebhaft her.[1] Als der erstere zur Verteidigung seiner Lehre alle Dialektik und Logik angewandt hatte, jedoch ohne seinen Gegner zur Änderung seiner Ansicht zu bewegen, nahm er, wie wir bereits sahen, ein Mann, der prophetische Gabe und Kraft besaß, zu übernatürlichen Mitteln seine Zuflucht. Diese Mittel waren sonderbarer Art. Ein Johannisbrotbaum sollte beweisen, daß R. Elieser Recht hatte, indem er sich eine weite Strecke lang fortreißen sollte, was auch tatsächlich geschah. Er ließ den Lauf des Wassers eine umgekehrte Richtung nehmen. Er befahl den Wänden des Lehrhauses sich zu neigen. Und schließlich rief er eine Himmelsstimme herbei, die verkündete, daß in allen Lehrsätzen R. Elieser den richtigen Standpunkt vertrete. Der prophetisch begabte Tannaite bewertet diese Himmelsstimme recht hoch. Nicht so der rationalistisch denkende und mit der allgemeinen Bildung der Zeit vertraute, jedoch auch magischen Kenntnissen zugängliche R. Jehoshua ben Chananja, der ganz deutlich jede Bedeutung derselben in Abrede stellt. In diesem Falle siegte der Rationalismus gegen die Tochterstimme. Die Inkonsequenz ist schon im Mittelalter von den Erklärern als rätselhaft empfunden worden, warum man im Streite der zwei Schulen auf die Himmelsstimme hörte und im Falle der zwei Lehrer derselben keine Aufmerksamkeit schenkte. Die von den Tossafisten gegebene Erklärung dieser Schwierigkeit ist wissenschaftlich keineswegs befriedigend. Wie diese Frage auch gelöst werden könnte, jedenfalls sehen wir zweierlei Erscheinungen. Erstens, daß die Himmelsstimme nicht nur Verheißungen für die Zukunft verkündet, sondern auch für das praktische Leben, in gelehrten Debatten belehrend oder entscheidend einwirkt. Diese Erscheinung gilt auch für den alttestamentlichen Prophetismus, wie mit Recht von einigen Theologen hervorgehoben worden ist. Zweitens erkennen wir, daß es auch eine nüchterne Auffassung gegeben hat, die an die übernatürliche Kraft und Geltung dieser Offenbarungen nicht glaubte.

Allein nicht nur im Schulstreit oder im Betriebe des Lehrhauses erschallte die Bath-Kol, um der Diskussion ein Ende zu machen, sondern auch im Privatleben. R. Dimi brachte aus Palästina nach Babylon eine Legende über den Patriarchen Hillel und seinen Bruder Shebna. Hillel widmete sich dem Studium, Shebna war geschäftlich tätig. Der erstere lebte in großer Armut, der letztere in ziemlich guten Verhältnissen. Nach einer Zeit machten sie ein Bündnis, nach welchem der Kaufmann die Hälfte seines jährlichen Einkommens dem Studierenden, und der letztere die Hälfte seines Verdienstes dem Bruder überlassen soll. Bei dieser Gelegenheit rief eine Bath-Kol die Worte Cant. 8, 7. Wenn einer allen Reichtum seines Hauses hingeben wollte um Liebe, man würde ihn doch

[1] *b. BM.* 59 B.

nur verachten.[1] Hier wird ein Bibelwort von der Himmelsstimme zitiert, entweder um das Übereinkommen zu bekräftigen oder zu verhindern. Auch die Evangelien lassen die Himmelsstimme durch ein Schriftwort das Verhältnis Gottes zu Jesus verkünden. Ferner erscheinen mir einige Berichte für die Geistesgabe des R. Jochanan ben Zakkai[2] in Verbindung mit der Bath-Kol beachtenswert, um so mehr, weil Fr. Büchsel sich über diesen Mann folgendermaßen äußert (§ 132): „Die Leuchte Israels, die Säule zur Rechten, der starke Hammer, Jochanan ben Zakkai stirbt ohne Gewißheit des Lebens; er zweifelt nicht, ob es ein jenseitiges Dasein gibt, aber er weiß nicht, ob er zum Leben geht. Das Sündenbewußtsein lähmt seinen Glauben. Er hat zeitlebens kohortativ gedacht und steht am Ende, wo er das Ergebnis ziehen muß, leer da, sieht nur ein Soll, kein Ist ist in seinem Leben. Ein Pneumatiker stirbt anders: Ich sehe den Himmel offen usw.“ Das Verhalten R. Jochanans stimmt mit der alttestamentlichen Vorstellung, daß kein Mensch sündenfrei ist, und mit der agadischen Lehre, daß man nicht an sich selbst glauben soll vor dem Tode, überein. Pneuma, Geistesbesitz, Visionen vom offenen Himmel kann man gerade diesem Schriftgelehrten nicht absprechen. Er sah, als sein Schüler über Kosmologie mit ihm verhandelte, ein Feuer vom Himmel absteigen, das alle Bäume des Feldes umgab, und diese anstimmten einen Lobgesang (Ps. 148) und ein Engel sprach zu ihnen aus dem Feuer. In einer weiteren Erzählung sagt dieser Meister seinen Schülern: Heil Euch, Heil Eurer Mutter, Heil meinen Augen, die solches sahen! Ich und ihr, wir saßen im Traume auf dem Berge Sinai, und eine Bath-Kol rief uns zu vom Himmel: Steiget hierher herauf! Steiget hierher herauf! Große triclinia (טרקלין, Speisesopha) und Polster sind für Euch ausgebreitet. Ihr, Eure Schüler und die Schüler Eurer Schüler sind bestimmt für die dritte Gruppe! R. Jochanan ben Zakkai darf nach dieser Vision als Pneumatiker betrachtet werden. Trotz der Himmelsstimme, die ihn versicherte, daß sogar sein kleinster Schüler in der dritten Reihe, die für jene reserviert ist, welche die Schekina schauen werden, ist er in seiner Todesstunde fern von Stolz, Selbstgerechtigkeit und Hochmut, sondern erwartet sein Ende in Demut und Ergebenheit.

Eine nähere Parallele zum Ausspruche des Stephanus (Apostelgesch. 7, 55 f.) dürfte man im Bericht über den Märtyrertod des R. Akiba[3] finden, wo wir ebenfalls die Stimme vom Himmel hören, daß er für das ewige

---

[1] *B. Sota* 21 a.

[2] *Tos. Hag.* c. 2; *Hag.* 14 B. R. Jochanan ben Zakkai soll auch prophetische Gabe besessen haben, denn er hat oder soll wenigstens die Zerstörung Galileas vor 70 vorausgesagt haben, vgl. *pal. Sabbath* 15 d, im Namen Ullah (3. Jahrh). Vgl. Weinreich a. a. O. 108 (274).

[3] *B. Ber.* 61 B.

Leben bereit ist. Unter größten Schmerzen nimmt er freudig das Joch des Königsreichs des Himmels auf sich und dehnt das Wort Echad, bezeichnend für die Einzigkeit Gottes, aus, damit er seine Liebe zu Gott auch in dieser Weise zum Ausdruck bringe. Märtyrer sterben anders als gewöhnliche Menschen! Übrigens sahen wir bereits früher, daß R. Akiba, als mit prophetischem Geiste ausgestattet, in der Legende lebte. In allen diesen, meistens legendarischen Berichten handelt es sich um Gutheißung oder Anerkennung seitens der himmlischen Macht. Ergänzend möge noch auf die biographische Legende des R. Simon ben Jochai hingewiesen werden, den wir bereits oben als Propheten, Dämonenaustreiber und Wundermann schilderten. Dieser Lehrer soll mit seinem Sohne R. Eleasar dreizehn — eine ziemlich mystische Zahl — Jahre in einer Höhle verbracht haben. Eine Himmelsstimme, Bath-Kol, vermittelte ihm die Nachricht, daß er ohne Furcht vor Verfolgung die Höhle verlassen könne.[1]

Aus der Periode der Amoräer, die ebenfalls reich an Bath-Kol-Legenden ist, scheint mir besonders ein Fall nicht ohne Interesse zu sein: R. Jochanan b. Nappacha, gest. 279, berichtet, daß in einem Jahre die Israeliten den Versöhnungstag, den 10. Tishri, nicht mit Fasten usw. gehalten haben; da fürchteten sich die frommen Seelen, ob sie nicht ihr Heil verscherzt haben, und da kam eine Bath-Kol und verkündete: „Ihr alle seid bestimmt für das Leben der zukünftigen Welt!", d. h. es ist mit eurem Seelenheil gut bestellt. Anscheinend spielt der Prediger auf I. Kg. 8, 25 an, wo tatsächlich von einer Vernachlässigung des Versöhnungstages die Rede ist; allein, woher wußte er, daß die Seelen beengt und betrübt waren, oder daß eine Himmelsstimme sie beruhigte? Jedoch zum Verständnis der rabbinischen Agada ist es unbedingt notwendig, daß man sich die Methode der Agadisten vergegenwärtige, die oft bestrebt sind, Zustände und Verhältnisse ihrer eigenen Zeit auf die biblische Periode zu übertragen und in das Schriftwort hineinzulegen. So auch hier. Wenn man die Quellen historisch betrachtet, so kann man bis zur Gewißheit erschließen, daß es sich zur Zeit des R. Jochanan ereignete, in welcher die Juden in Tiberias oder in ganz Galilea von der Regierung verhindert wurden, den Versöhnungstag zu halten, wie es von mir an einer anderen Stelle bewiesen worden ist. R. Jochanan erzählt ihnen, die wirklich bedrückt und in ihrem Gewissen tief betrübt waren, diese Legende und versichert ihnen, daß sie trotz des Vergehens des ewigen Lebens sicher seien. Auch hier, wie in den vorhergehenden Legenden, handelt es sich weniger um Offenbarung der Zukunft als Belehrung über den richtigen Lebensweg, den der Mensch gehen soll.[2]

---

[1] *Gen.* r. 76, 6.

[2] Vgl. das Material Marmorstein *Les persecutions religieuses à l'époque de R. Jochanan b. Nappacha* in *REJ.* 77 (1923) 166—177.

Dieselbe Tochterstimme, die den Zeitgenossen Salomos oder besser des R. Jochanan verkündete, daß sie für das ewige Leben bestimmt sind, erscheint in drei Legenden beim Tode oder in der Todesstunde von religiösen Helden oder Heiligen. Es gab einen Mann, der Eleasar b. Durdaja[1] hieß, der ein äußerst unmoralisches Leben führte. Eine Buhlerin machte ihn aufmerksam, daß es für ihn keine Rettung mehr gäbe. Keine Buße wird von ihm empfangen werden. Da ging er in die Einsamkeit und saß zwischen Bergen und Hügeln, sie auffordernd, für ihn um Erbarmen zu bitten. Vergebens. Er wandte sich an Himmel und Erde mit demselben Ansuchen. Wieder erfolglos. Drittens an Sonne und Mond, Sterne und Planeten. Ebenfalls ohne Resultat. Da nahm er seinen Kopf zwischen seine Knien, weinte bitterlich, bis eine Stimme vom Himmel erschienen ist, die sagte: R. Eleasar b. Durdaja ist bestimmt für das Leben der zukünftigen Welt. Ein zweiter Fall handelt von einem Römer, Ketiah b. Shalom[2], über dessen Identität bei dem Erforscher der jüdischen Geschichte viele Hypothesen zu lesen sind, der jedenfalls zu den vornehmsten Römern gehörte, die Juden geworden sind und infolge seiner jüdischen Sympathien eines vielleicht gewaltsamen Todes gestorben ist. Bei seinem Tode erschallte dieselbe Stimme mit demselben Rufe. Drittens vernehmen wir den Ruf beim Märtyrertode des R. Hananja ben Taradjon[3], dessen Scharfrichter (קלצונטירי, auch קליסטנרי) beim Anblicke des heldenhaften Benehmens des Märtyrers sich ebenfalls dem Tode weihte, da erschien eine Stimme. Hananja ben Taradjon und der קלסונטירי sind für das Leben der zukünftigen Welt bestimmt. Viertens wird von einer Tochterstimme berichtet, die bei der Wiederkehr des ersten Sterbetages des Redaktors der Mischna erschienen sein soll und verkündete: Jeder, der an der Trauerbeobachtung Rabbis teilnimmt, ist für das zukünftige Leben bestimmt. Ein Walker, der zufällig abwesend war, stürzte sich aus Kummer vom Dach zum Boden und starb, da ertönte jene Stimme verkündend: auch jener Walker ist für das zukünftige Leben bestimmt.[4] Es mag sein, daß auch R. Jochanan diese Tochterstimme zum Troste der Märtyrer jener Zeit erschallen läßt, die anläßlich jener Verfolgung dem Tode geweiht wurden.

Vielleicht darf hier auf die Erzählung vom Tode des Jose b. Joezer aus Zereda und seines Neffen Yakim[5] (Alkimus) verwiesen werden, die auch das Motiv enthält, daß der Verfolger des Märtyrers sich dem Tode preisgibt und gleicherweise des ewigen Lebens teilhaftig wird, wie in der

---

[1] *B. Aboda Zara* 18 a. [2] Ebd. 10 a. [3] Ebd. 18 a.

[4] *B. Ket.* 103 B.

[5] *Gen.* r. c. 68. Andere Beispiele sind in meiner Abhandlung: *La Participation à la vie éternelle dans la Théologie Rabbinique et de la Légende* in REJ. 90 (1930) 305—320, zu lesen.

Erzählung vom Märtyrertode des R. Hamina b. Taradjon. Der Neffe reitet auf einem Pferde, als der Onkel zum Kreuze geführt wird. Der Neffe verspottet den Onkel: Schau mein Pferd, das mein Herr mich reiten läßt und schau auf dein Pferd (scil. Galgen), auf dem dein Herr (scil. Gott) dich reiten läßt. Der Onkel erwidert hierauf: „Wenn er denen, die ihn herausfordern, so tut, um wie viel mehr jenen, die seinen Willen tun!“ Neffe: „Wer hat seinen (Gottes) Willen besser befolgt als du?“ Onkel: „Wenn denen, die seinen Willen befolgen, so ergeht, was wird erst geschehen, die ihn herausfordern?“ Dieses Wort drang in ihn wie Gift einer Schlange, und er tötete sich mit allen vier Todesarten. Der Onkel sah den Tod seines Neffen, während er sterbend am Galgen lag, und verkündete, daß er den Neffen ins Paradies eingehen sah.

Eine genaue Parallele zu diesen Himmelsstimmen findet sich in den Martyrologien, besonders in dem der Witwe Zulika und ihres Söhnchens Cyriacus. Eine Stimme aus dem Himmel verheißt Mutter und Sohn ewige Herrlichkeit.[1] Die rabbinische Legende teilt mit den Apokryphen des Orients die tröstende Stimme vom Himmel, die in beiden eine ständige Nummer bildet.[2]

Neben der Tochterstimme gibt es noch in der Agada mehrere Dinge, die als vom Himmel gefallen betrachtet worden sind. Hierher gehören in erster Reihe die Gegenstände aus Feuer, wie die Lade, der Tisch und die Lampe, alle drei aus Feuer, die vom Himmel zur Erde gefallen und von den Menschen empfangen worden sind.[3] Nach R. Simon ben Jochai fielen das Brot mit dem Stabe, nach R. Eleazar die Rolle mit dem Schwerte zusammengewickelt vom Himmel.[4] Es muß im zweiten Jahrhundert im Kreise dieser Lehrer eine Vorstellung von Dingen, die als *diipetes* galten, gegeben haben. Schließlich sei noch auf Himmelsbriefe in der alten und jüngeren rabbinischen Literatur in diesem Zusammenhange hingewiesen. Rabbah b. Nahmanis Tod, den der Todesengel nur mit schwerer Mühe erreichen konnte, wurde durch einen Himmelsbrief den Zeitgenossen kundgetan.[5] Zur Zeit Ezras soll nach einer Legende Gott durch einen Himmelsbrief, der das Wort אמת enthielt, seine Zustimmung kundgetan haben.[6] In der späteren Literatur gibt es zahlreiche Himmelsbriefe, die nicht einzeln aufgeführt werden können. Einige

[1] Vgl. H. Günter *Die christliche Legende des Abendlandes.* Heidelberg 1910, S. 134.

[2] Günter l. c. S. 148.

[3] *Midrash ha Gadol,* Numeri 2d (in Handschriften). Überhaupt spielt das vom Himmel gefallene Feuer in der Agada eine beachtenswerte Rolle, s. *Sifre Numeri* § 44; *Sifre Zuta* 7a; *B. Joma* 21B. *Ex.* r. 8, 1; *Pirke R. Elieser* c. 53.

[4] *Sifre Num.* § 40; *Lev.* r. 35, 5; *Deut.* r. 4, 2.

[5] *B. Baba Mezia* 86a.

[3] *B. Yoma* 69B; Rab, oder R. Jochanan der Tradent; *B. Sanh.* 64a.

Beispiele mögen hier erwähnt werden. Die des R. Samuel ben Kalonymus, vgl. REJ. 49. 233, ferner des Jacob aus Marvege, vgl. Groß, Gallia Judaica S. 314, ferner in den Responsen des R. Levi ben Habib nr. 75, Löb Karlsburg in R. Mordecai Banets Parashat Mordecai 1820, die Biographie des Begründers des modernen Chassidismus von M. L. Rodkinson S. 140 ff. Diese Briefe sind ein Ersatz für die verschwundene Tochterstimme.[1]

---

[1] Zur Literatur vgl. R. Stübe *Der Himmelsbrief,* Tübingen 1918, ferner E. Schmidt *Kultübertragungen,* RGVV VIII 2, Gießen 1910, S. 88 A. 3; Otto Berthold *Die Unverwundbarkeit in Sage u. Aberglauben der Griechen,* ibid. XI 1, Gießen 1911, S. 67; O. Weinreich *Triskaidekadische Studien,* ibid. XVI 1, Gießen 1916, S. 77.

II. BERICHTE

AFRIKANISCHE RELIGIONEN 1923–1929

VON *CARL MEINHOF* IN HAMBURG

I. ALLGEMEINES

Die Literatur über alles das, was mit den Religionen Afrikas in Beziehung steht, ist so angeschwollen, daß es schwer hält, einen einigermaßen vollständigen Überblick zu geben. Man hat eben mehr und mehr erkannt, daß das ganze Leben des Afrikaners von religiösen Vorstellungen beherrscht wird. Dazu kommt, daß die wirtschaftliche Erschließung Afrikas durch den Motor in ein neues Stadium schneller Entwicklung eingetreten ist, wodurch das allgemeine Interesse für Afrika gewachsen ist, und zwar nicht nur für das Land, sondern auch für seine Bewohner, da von deren Willigkeit und Denkweise viel für die Zukunft des Landes abhängt. Freilich ist die Überstürzung der Europäisierung für religionswissenschaftliche Studien im allgemeinen nicht günstig, denn alte Kulturformen werden heute schneller denn je durch europäische, indische und arabische Einflüsse verdrängt; vgl. L. Frobenius, „Das sterbende Afrika", Frankfurt a. M. 1928. Aber neben dieser Nivellierung regt sich auch ein sonst unbekanntes Streben nach Pflege der afrikanischen Eigenart, nicht nur bei den Eingeborenen selbst, für die die Nachricht von dem „Selbstbestimmungsrecht der Völker" früher ungeahnte Ausblicke eröffnet hat, sondern auch bei vielen Europäern, die in der Europäisierung der Afrikaner eine schwere politische und wirtschaftliche Gefahr erkannt haben; vgl. C. Roß, „Die erwachende Sphinx", Leipzig 1927, F. A. Brockhaus.

Diesen Erwägungen verdankt das 1926 in London begründete Internationale Institut für afrikanische Sprachen und Kulturen und die von ihm herausgegebene Zeitschrift „Africa", Oxford, University Press, ihre Entstehung. Wir erwarten von den Arbeiten dieses Instituts noch manche Förderung der afrikanischen Religionskunde. Das Neue, was dieser Abschnitt der Erforschung afrikanischer Religionen uns bringt, liegt deshalb wohl in der wachsenden Beteiligung der Eingeborenen an der Sammlung des Materials.

Aber auch die allgemeine Religionsforschung wendet den schriftlosen Religionen eine größere Aufmerksamkeit zu als früher. Das Hauptwerk

ist hier E. Cassirer, „Das mythische Denken", Berlin 1925, Bruno Cassirer; vgl. dazu E. Cassirer, „Sprache und Mythos", Studien der Bibliothek Warburg, Leipzig 1925, B. G. Teubner. Während die Zeit der Aufklärung dazu neigte, das mythische Denken als eine Art Abirrung von dem ursprünglich rationalen Denken anzusehen, wird hier klar erkannt und dargestellt, daß der Mensch Ursachen und Zusammenhänge zunächst überhaupt auf mythischem Wege deutet, weil ihm rationale Deutungen gar nicht oder nur in beschränktem Umfang möglich waren, und daß auch die Zuordnung der Begriffe zuerst dem mythischen Denken folgt, wie z. B. eine Wortklasse der Bantusprachen nicht nur Geister, sondern auch Bäume, Krankheiten, Rauch, Feuer, Berge, Flüsse usw. umfaßt, lauter Dinge, die als magisch belebt angesehen und so den Geistern zugeordnet werden. Auch Th. W. Danzel hat sich mit diesen allgemeinen Problemen beschäftigt in seinen Werken „Kultur und Religion des primitiven Menschen", Stuttgart 1924, Strecker & Schröder, sowie „Magie und Geisteswissenschaft in ihrer Bedeutung für Kultur und Kulturgeschichte", Stuttgart 1924, ebenda. Sehr beachtenswerte Beiträge hierzu sind auch die Werke von Lévy-Bruhl, „La mentalité primitive", Paris 1922, Felix Alcan, und „L'âme primitive", Paris 1927, ferner R. Turnwald, „Psychologie des primitiven Menschen", München, A. Reichardt, Fr. Graebner, „Das Weltbild der Primitiven", München 1924, Ernst Reinhardt. Zu diesen allgemeinen Studien, auf die hier nicht näher eingegangen werden kann, kommen dann noch die Berichte, die sich mit einzelnen Lebensbeziehungen beschäftigen. Der Anthropos hat seine Veröffentlichungen über den Totemismus fortgesetzt, Jahrg. 1923, S. 516—522. Seligmann behandelt „die magischen Heil- und Schutzmittel aus der unbelebten Natur", Stuttgart 1927, Strecker & Schröder; vgl. auch Franz Boas, „Primitive Art", Leipzig 1927, O. Harrassowitz, ferner J. G. Frazer, „L'homme, Dieu et l'immortalité", Paris 1928, Paul Geuthner. Besonders beachtenswert scheint mir K. Krohn, „Die folkloristische Arbeitsmethode", Oslo 1926, wenn ich auch befürchte, daß die vorgeschlagene ausführliche Behandlung bei der großen Fülle des Materials praktisch nicht oft angewandt werden kann. Einen Überblick über einige Kulthandlungen bietet auch der Atlas Africanus von L. Frobenius, München 1921—1930, Beck; vgl. besonders Heft II: Ritueller Königsmord, Heft III: Beschneidung; vgl. auch O. Fischer, „Divinations-Formen der Primitiven Afrikas", München 1929, Gebr. Parcus, das eine gute Übersicht gewährt, sowie W. Schilde, „Die afrikanischen Hoheitszeichen", Z. f. E., 61. Jahrg., S. 46—152. Hier werden auch die religiösen Vorstellungen (z. B. Ahnenkult, Tierverehrung usw.) erörtert. Über die afrikanischen Märchen berichtet B. Struck in „Völkerkunde" 1925. Die mancherlei Beziehungen zwischen Religion und Wirtschaftsleben habe ich

in einem Buch über „Die Religionen der Afrikaner in ihrem Zusammenhang mit dem Wirtschaftsleben", Oslo 1926, behandelt; vgl. dazu auch Thurnwald, „Technik und Fortschritt", Salzburg 1926, und die fleißigen Aufsätze von G. Lindblom über Stelzen, 1927, und den Gebrauch der Hängematte, 1928, die auch das religiöse Gebiet berühren. Den verhängnisvollen Einfluß mythischer Vorstellungen auf die Kindersterblichkeit schildert die Lösung der Woermann-Preisaufgabe, Hamburg 1923, L. Friederichsen & Co. Die Initiationszeremonien der verschiedenen Stämme Südafrikas beschreibt L. Walk sehr gründlich und sachkundig im Anthropos 1928, S. 861—966. Die hier gebotenen sprachlichen Erklärungen sind allerdings nicht haltbar. B. Ankermann hat in einem Bande „Ostafrika" der Sammlung von E. Schulz-Ewerth und L. Abram (Strecker & Schröder, Stuttgart 1929), die Ergebnisse der Kohlerschen Fragebogen sorgsam zusammengestellt. Hier ist mancherlei nachzulesen, z. B. über Totemismus, Zauberei, Ordale u. a. Über Negereros verbreitet sich Felix Bryck, Berlin-Köln 1928. Für den sorgsamen Forscher werden auch allerlei Sammelwerke zu vergleichen sein, z. B. Festschrift Meinhof, Hamburg 1927, L. Friederichsen & Co.; Festschrift Schmidt, Wien 1928; In Memoriam Karl Weule, Leipzig 1929, R. Voigtländer; Donum Natalicium Schrijnen, Nijmegen-Utrecht 1929, N. V. Dekker & van de Vegt. Auch auf bibliographische Arbeiten sei verwiesen, wie z. B. die völkerkundliche Bibliographie 1924/25 von B. Struck im Ethnologischen Anzeiger, ferner M. N. Work, „A Bibliography of the Negro in Africa and America", New York 1928, The H. W. Wilson Co.

II. BANTU

Wenn wir die einzelnen Sprachgebiete überblicken, so bleibt das Interesse immer noch vorwiegend dem Gebiet der Bantusprachen zugewandt. Deshalb liegen hier auch einige recht bedeutende Publikationen vor.

An erster Stelle sind die umfangreichen Arbeiten von B. Gutmann über die Dschagga zu nennen. Es ist Gutmann wie keinem anderen vor ihm gelungen, in die Denkweise eines afrikanischen Volkes einzudringen und die Beziehungen des Menschen zum Wirtschaftsleben, zur Gesellschaft und zum Recht vom Standpunkt des mythischen Denkens des Afrikaners zu erfassen. Gutmann ist dabei oft für den Europäer, dem afrikanische Denkweise fremd ist, schwer verständlich, zumal er sich nicht darum bemüht, das Neue in abgegriffenen europäischen Wendungen wiederzugeben, sondern neue Worte formt, entsprechend den neuen, oft sehr fremdartigen Gedanken. Aber seine Arbeiten werden eine unerschöpfliche Fundgrube für den Forscher bleiben. Zuerst sei das Werk gegenannt „Das Recht der Dschagga", München 1926, C. H. Beck. Es ist

hier zum ersten Mal der Versuch gemacht, das Recht eines afrikanischen Volkes in solcher Ausführlichkeit darzustellen; das Buch verdient deshalb, von allen gelesen zu werden, die sich mit vergleichender Rechtswissenschaft beschäftigen, bietet aber auch dem Religionsforscher reiche Ausbeute, z. B. die magische Verwendung der Milch bei der Pflege der Bananenstauden, die Wiederkehr des Großvaters im Enkel, der Blutbund, die Hüttenweihe u. a. m. Vgl. dazu Gutmann, „Das Rechtsleben der Wadschagga im Spiegel ihrer Sprichwörter", Z. f. E. Spr., Bd. XIV, S. 44—68, ferner „Die Bindekräfte im Banturecht und ihre Bedeutung für den Erhalt afrikanischen Volkstums", Ztschr. f. vergl. Rechtswissenschaft, Bd. 40, S. 241—250. Außerdem sind noch folgende wichtige Arbeiten des gleichen Verfassers zu nennen: „Amulette und Talismane bei den Dschagga-Negern am Kilimandjaro", Leipzig 1923. „Der Beschwörer bei den Wadschagga", Archiv für Anthropologie", Bd. 20, S. 47—57; „Die Ehrerbietung der Dschagga-Neger gegen ihre Nutzpflanzen und Haustiere", Leipzig, Archiv f. d. gesamte Psychologie, Bd. 48, S. 123—146; „Lieder der Dschagga", Z. f. E. Spr., Bd. XVIII, S. 161—195; „Bruchstücke aus den Kerbstocklehren der Mädchen", Z. f. E. Spr., Bd. XV, S. 1—19. Es war schon schwer, die Lehren für Knaben zu erhalten, und man hätte ihre Aufzeichnungen noch vor kurzem für unmöglich gehalten. Daß es nun Gutmann sogar gelungen ist, etwas über die Lehren bei den Weihen der Mädchen zu erfahren, scheint mir sehr beachtenswert.

Religiös besonders wichtige Aufschlüsse bietet uns in Ostafrika alles, was über Ruanda geschrieben ist. Wahrscheinlich haben wir in dem Herrschervolk von Ruanda die alte Herrenschicht vor uns, die seinerzeit zur Bildung der Bantusprachen geführt hat und kulturell merkwürdig hoch steht. Überraschend sind hier die mit dem Mythos von Riangombe verknüpften Mysterien des Volks, deren Kulthandlungen an altgriechische Mysterien erinnern. Wir besitzen eine vortreffliche Darstellung dieser Gebräuche von Pater A. Arnoux, „Le Culte de la Société Secrète des Imandwa au Ruanda", Anthropos VIII, 1913, S. 110—134, 754—774, der sogar Photographien der Kulthandlungen beigegeben sind. Der Verfasser vermutet, daß vielleicht alte Beziehungen zum Mithras-Kult vorliegen, eine Annahme, die E. Johannssen weiter verfolgt hat: „Mysterien eines Bantuvolks", Leipzig 1925, J. C. Hinrichs. Ich halte es für wahrscheinlich, daß die Kulte letzten Endes allerdings von vorderasiatischen Kulten, in denen das Rind eine Rolle spielt, abstammen, ebenso wie der Mithras-Kult, aber eine direkte Beziehung dieser Mysterien zum Mithras-Dienst nehme ich nicht an. Die merkwürdig hohe Kultur des Volkes von Ruanda tritt auch hervor in der schönen Sammlung volkskundlicher Stoffe von P. E. Hurel, „La Poésie chez les Primitifs", Bruxelles 1922, Goemaere, ferner in A. Gelber,

„Negermärchen aus Imanas Landen“, Wien, Rikola-Verlag. Vgl. auch B. Zuure, „Imâna, le Dieu des Barundi“, Anthropos, 1926, S. 733—776.

Wenn schon Jacob Spieth in Togo begonnen hatte, nicht nur Selbstbeobachtetes aufzuzeichnen, sondern möglichst genaue Aussagen von Eingeborenen nach ihrem Diktat niederzuschreiben, so ist diese Methode nun ausführlich angewandt von E. Kootz-Kretschmer in ihrem dreibändigen Werk „Die Safwa in Ostafrika“, Berlin 1926—1929, D. Reimer. Auf diese Weise lernen wir die Anschauungen der Eingeborenen, auch der Frauen kennen, ohne europäische, oft irreführende Deutung. Der dritte Band enthält auch die Niederschriften in Eingeborenensprachen, soweit sie aus den Wirren des Krieges gerettet sind. So können wir hier dem Leben des Afrikaners folgen von der Geburt bis zum Tode. Von vielen Gewährsleuten hat die Verfasserin dann noch ihre Lebensgeschichte erzählen lassen, und so erfährt man auch, wie die Religionsanschauungen sich im Volke praktisch auswirken. Auf einige andere Studien aus Ostafrika sei nur kurz verwiesen: J. Augustiny, „Sukuma-Texte, Märchen und Rätsel“, Z. f. E. Spr., Bd. XIV, S. 1—43, 153—189; derselbe, „Kambamärchen“, Z. f. E. Spr., Bd. XV, S. 81—116, 213—223; G. Lindblom, „Die Beschneidung unter den Akamba“, Völkerkunde, Bd. 3, S. 100—108.

Während früher in Südostafrika die religiösen Studien sehr daniederlagen, zum Teil deshalb, weil man glaubte, daß hier kaum noch etwas zu ermitteln wäre, hat sich jetzt ein erfreulicher Wandel vollzogen. C. Hoffmann bringt uns wieder höchst wertvolle Texte von den Sotho aus dem Holzbuschgebirge in Transvaal in Bd. XVIII, S. 241—272, und Bd. XIX, S. 268—308 der Z. f. E. Spr., über die religiösen Gebräuche bei der Kinderaufzucht und beim Ackerbau, über Gottesglaube, Ahnenverehrung, Propheten und Zauberdoktoren und andere religiöse Vorstellungen und Gebote, alles in Originalaussagen von Eingeborenen. W. Eiselen, Nuwe Sesoeto Tekste van Volkekundige Belang (Anale van die Uniwersiteit van Stellenbosch, Kaapstadt 1928) behandelt u. a. die Heiratsgebräuche und den Regenzauber der Bapedi. G. Kuhn veröffentlichte Sotho-Sprichwörter in der Z. f. E. Spr., Bd. XX, Posselt „Fables of the Veldt“, Oxford 1929, G. Beyer schreibt über die „Mannbarkeitsschule in Südafrika“, sowie über ärztliche Kunst, Zauberwürfel, Gebete am Grabe des Vaters, Haruspizium und Ordale in den MSOS 1924, III. Abt. Vgl. Endemann, „Sotholieder“, ebenda 1928, III. Abt.; Schapera, „Customs relating to Twins in South Africa“, Journ. of the Afr. Soc. 1926/27, S. 117—137. Junod gab eine Neuauflage seines wertvollen Buches heraus: „The Life of a South African Tribe“. Vgl. E. A. T. Datton, „The Basutho of Basutho Land“; W. T. Brownlee, „Witchcraft among the Natives of South Africa“, Journ. of the Afr. Soc.

1924/25 und 1925/26 sucht den Zusammenhang zaubrischer Gebräuche mit dem Ophir Salomos, das er in Südafrika vermutet, nachzuweisen. Vgl. in bezug auf die Gottesvorstellung auch J. T. Brown, „Among the Bantu Nomads", Seeley, Service & Co. Ltd.

Wichtig ist P. P. Schebesta, „Die Zugehörigkeit der Zimbabwe-Ruinen in Rhodesia zur Manamatapa-Kultur", Anthropologische Gesellschaft, Wien 1922/23, S. 11—19. Schebesta lehnt die Theorie von einer Entstehung der Zimbabwe-Kultur durch Fremdeinflüsse ab und vergleicht Zimbabwe mit einem andern großen Reich, das sich bis in die Neuzeit erhalten hat, mit Uganda. Er hat nun aus portugiesischen Quellen neues, wertvolles Material beigebracht. Es unterliegt ja gar keinem Zweifel, daß in Rhodesia ein Bantureich vorhanden war, ehe die Portugiesen es zerstörten. Schebesta selbst nimmt an, daß wie in Uganda so auch hier eine Herrenrasse fremder Art dieses Reich begründet hat. Das gebe ich zu, aber diese von außen eingedrungene Herrenrasse mit ihrer Verehrung des Rindes halte ich aus linguistischen Gründen eben für die Herren der alten Bantureiche überhaupt. Da aber die Portugiesen einen Verkehr zwischen Ostafrika und Ostindien vorfanden, werden sekundäre indische Einflüsse nicht ausgeschlossen. Jedenfalls hat Schebestas sorgsame Arbeit die ganze Frage ihrer Lösung nähergeführt, zumal auch die mannigfachen neuen Funde von Ruinen von ihm besucht werden konnten. Das Innsbrucker Jahrbuch von 1926 enthält einen Aufsatz über Totenkult (Ahnenkult) bei den zulusprechenden Völkern, der mancherlei Interessantes, aber auch sehr anfechtbare Etymologien bringt.

Die Religion der Herero in Südwestafrika hat einen gründlichen und weitblickenden Bearbeiter in A. Brauer gefunden: „Züge aus der Religion der Herero", Leipzig 1925, R. Voigtländer. Mit Recht sind diese Rinderhirten mit den rinderzüchtenden Völkern Afrikas, Asiens und Europas in Verbindung gebracht. Dabei ist auf das heilige Feuer[1] und die Ahnenstäbe noch besonders hinzuweisen. Diese wertvolle Studie wird hoffentlich zu weiterer Arbeit nach ähnlicher Methode anregen. Vgl. noch C. Estermann, „Das Wort für Gott Kalunga in einigen südwestafrikanischen Sprachen", Anthropos 1928, S. 690—692.

Sehr ausführliche Auskünfte über die religiösen Anschauungen der Ndonga in Südwestafrika erhalten wir durch die von G. Nitsche publizierten, nachgelassenen Sammlungen von A. Pettinen in Band XIV bis XVII der Z. f. E. Spr. über Gebete und Zaubersprüche, Märchen, Sagen, Mythen, Lieder, Rätsel und Sprichwörter der Aandonga. Afrikanische Gebete in dieser Form sind uns bisher nicht bekannt geworden. Dar-

[1] Hierzu auch W. Eiselen *The Sacred Fire of the Bapedi of the Transvaal.* South Afr. Journal of Science, 1929, S. 547—552.

unter ist u. a. auch ein Gebet, das der Hyäne, die auf Raub ausgeht, in den Mund gelegt wird. In den Märchen treten Albinos als schädliche Geister auf. Unter den Mythen sei besonders auf die anthropologischen und Kulturmythen verwiesen.

Aus dem Kongostaat: Tanghe, „Mabale Studies“ (zwei Tiermärchen), Bulletin of the School of Oriental Studies Vol. V; ferner L. Frobenius, „Dichtkunst der Kassaiden“. Hier werden zumeist Märchen, besonders Tiermärchen, der Bantustämme des Kassaigebietes erzählt, mehrfach nur auszugsweise. Der Erzähler ermüdet durch den häufigen Gebrauch afrikanicher Worte statt der deutschen. Das Fehlen der Originaltexte kann durch diese einzelnen Vokabeln ja nicht ersetzt werden, und der Sprachkenner seufzt ebenso wie der Unkundige über diese unzweckmäßige Erschwerung der Lektüre.

Nach dem Nordwesten des Bantugebietes führen uns folgende Veröffentlichungen: J. Ittmann, „Einiges aus der Bankon-Literatur“, Z. f. E. Spr., Bd. XVIII; ders., „Geburt und Erziehung des Kosi-Kindes“, ebenda Bd. XX; Ebding, „Duala-Märchen“, ebenda XVIII; J. Keller, „Goldkörner im heidnischen Urgestein“, Basel 1926. Hier werden viele afrikanische Gebräuche in Beziehung gesetzt zu biblischen Vorstellungen.

Eine systematische Arbeit über „Die sozialen Beziehungen des Kindes bei den Bantunegern“, Hamburg 1927, gibt A. Eilers. Die Arbeit berührt auch viele mythische Vorstellungen bei Geburt und Aufziehung des Kindes und spricht besonders von der magischen Kraft des Kindes und seiner Mitwirkung bei magischen Handlungen.

Auf die Wichtigkeit sprachlicher Publikationen für den Religionsforscher sei noch einmal ausdrücklich verwiesen. So fand ich in R. T. A. Samain, „La langue Kisonge“, Brüssel 1923, die Notiz, daß man den Verstorbenen Bäume aufs Grab pflanzt. Vgl. auch L. Bittremieux, Mayombsch Idioticon, Gent 1923, Erasmus. So wird man auch in dem von M. Heepe zusammen mit P. H. Nekes herausgegebenen Jaunde-Wörterbuch, Hamburg 1926, L. Friederichsen & Co., einige Notizen finden, die dem Religionsforscher wichtig sind, vgl. besonders das Verzeichnis der Eingeborenennamen von Nekes.

III. SUDANSPRACHEN

Die alte Durchsetzung des Gebiets der Sudansprachen mit Völkern, die Klassen- oder hamitische Sprachen sprechen, und die jüngeren islamisch-arabischen Einflüsse erschweren die Übersicht ungemein. Um so wertvoller sind die Darstellungen der Religionsformen einzelner Gebiete, wie sie z. B. L. Tauxier gibt auf Grund der Quellen, besonders der wertvollen Arbeit von Henry, und eigener Beobachtungen über die Bambara in Westafrika: „La Réligion Bambara“, Paris 1927, Paul Geuthner. Die

Darstellung ist etwas breit, und der Verfasser betont seinen rationalistischen Standpunkt etwas mehr als nötig, aber das Buch bietet doch eine gute Einführung in dies schwierige Gebiet. Hierher gehört auch die wichtige Sammlung von Dr. Jean Cremer, „Matériaux d'ethnographie et de linguistique soudanaises", wovon Band IV „Les Bobo (la mentalité mystique)" von H. Labouret, Paris 1927, herausgegeben wurde. Im Stil eines persönlichen Berichts über Reisen und Beobachtungen gehalten, aber sehr interessant, ist auch R. S. Rattray, „Ashanti", Oxford 1923. Dem Buch sind gute und religionswissenschaftlich wichtige Illustrationen beigegeben, besonders scheinen mir die Mitteilungen S. 139 ff. über die Vorstellung eines höchsten Gottes sehr zutreffend zu sein, wenn auch der Vergleich mit der Religion Israels über das Ziel hinausschießt. Vgl. auch die Verwendung prähistorischer Steinbeile zu religiösen Zwecken, wie sie uns von Benin her bekannt ist, S. 142. Seine Kritik der „Deutschen" Mission, wie er die Basler nennt, ist um so verfehlter, als wir doch, wie ihm bekannt ist, die auch von ihm mit Recht so geschätzten Sprachkenntnisse eben der Basler Mission verdanken. Auch war der anerkannte Führer in der westafrikanischen Religionsforschung D. Spieth ein Schüler der Basler Mission.

L. Frobenius beschäftigt sich in Bd. X des Sammelwerkes Atlantis mit dem Gebiet der Yoruba und nennt sein Buch „Atlantische Götterlehre", da er an seiner Anschauung festhält, daß Atlantis in Westafrika zu suchen ist, und daß hier uralte Religionsvorstellungen des Mittelmeergebietes aufbewahrt sind. Zweifellos mehren sich die Anzeichen dafür, daß Beziehungen der Küsten von Oberguinea zur Mittelmeerkultur schon im Altertum vorlagen, und doch will mir die Identifizierung der Yoruba-Gottheiten mit den Vorläufern der antiken Götter nicht einleuchten. So fesselnd das Buch ist, bleiben doch immer Fragen und Zweifel genug, und man ist befriedigter von nüchternen Berichten über das, was heute an Kulten im Yoruba-Lande zu beobachten ist, wie es sich z. B. in St. S. Farrow, „Faith, Fancies and Fetish or Yoruba Paganism", London 1927, findet, obwohl hier allerlei moderne (arabische) Einflüsse nicht immer als solche erkannt sind.

Einen guten Überblick über die Religionen des nördlichen Teils von Britisch-Nigeria gibt C. K. Meek, „The Northern Tribes of Nigeria", Oxford 1925. Er schildert die nichtislamischen religiösen Vorstellungen und Gebräuche, die neben den islamischen Riten hergehen, mit großer Sachkunde. Besonders wichtig scheint mir das über Kopfjagden und Anthropophagie Gesagte sowie die Mitteilungen über Götterbilder. Aus Kamerun haben wir eine gute Sammlung von J. Sieber, „Die Wute. Lebenshaltung, Kultur und religiöse Weltanschauung eines afrikanischen Volkstums", Berlin 1925, Dietrich Reimer.

Mehrere kleinere Veröffentlichungen, wie sie sich im Journal of the African Society, in dem Bulletin of the School of Oriental Studies sowie in dem Journal of American Folklore finden, übergehe ich der Kürze halber, sowie mehrere Publikationen über westafrikanische Religionen, die ich nicht gesehen habe.

Aus dem westlichen Sudan ist zu nennen W. Hofmayr, „Die Schilluk", Anthropos-Verlag 1925. Es stellt eine Ergänzung zu Westermanns Buch über die Schilluk dar. Der Verfasser hält den Gott der Schilluk Nyikang für eine historische Persönlichkeit, nämlich für ihren ersten Führer und König. Sehr wichtig erscheint mir J. H. Driberg, „The Lango, a Nilotic Tribe of Uganda", London 1923, T. Fischer. Die Sprache und Kultur weisen hamitischen Einfluß auf. Dem entspricht, daß die Regenzeremonien außerordentlich ausgebildet sind; vgl. den Regenspeer S. 248 und die Feststellung, daß nichterfolgreiche Regenmacher mit dem Tode bestraft werden, S. 254 Anm. Wichtig sind auch die mancherlei Mitteilungen über verschiedene Arten der Dämonen und die mit dem Werfen von Sandalen geübte Divination. Der Verfasser hat recht, wenn er S. 233 betont, daß für den Primitiven die Religion das Wichtigste bei allem Tun ist. Vgl. noch G. Lindblom, „Einige Parallelen zum Alten Testament aus Kavirondo", Völkerkunde 2, S. 158—161.

An den Märchensammlungen des Sudan hat Leo Frobenius den Löwenanteil; vgl. Atlantis Bd. IV (Märchen aus Kordofan), Bd. V (Dichten und Denken im Sudan), Bd. VII (Dämonen des Sudan), Bd. VIII (Erzählungen aus dem Westsudan), Bd. XI (Volksdichtungen aus Oberguinea), Jena, Eugen Diederichs. Vgl. auch R. Trautmann, „La littérature populaire à la Côte des Esclaves", Paris 1927. Das Buch enthält viele Märchen und einige Rätsel aber nur in französischer Übertragung, die sich freilich sehr gut liest.

IV. HAMITENSPRACHEN

Für die Geschichte der Hamiten im Altertum ist ein Aufsatz von G. Möller in Bd. 3 (78) der ZDMG., S. 36—60, „Die Ägypter und ihre libyschen Nachbarn" von besonderer Bedeutung. Für die mittelalterliche Geschichte ist zu vergleichen die Übersetzung von Ibn Khaldoun, „Histoire des Berbères", Paris 1927, Paul Geuthner. Der leider inzwischen verstorbene Bieber hat seine Monographie über Kaffa (Abessinien) fortgesetzt „Kaffa, ein altkuschitisches Volkstum in Inner-Afrika, Bd. II. Das Gemeinleben der Kaffitscho oder Gonga", Anthropos-Bibliothek 1923. Vgl. ferner Fr. Rodd, „Kahena, Queen of the Berbers", Bulletin of the School of Oriental Studies Vol. III, 1925, und für Ostafrika Seligmann, „The Bari", Journ. of the Royal Anthrop. Inst. 1928. Hier sei besonders hingewiesen auf die Ahnenfiguren, die Regensteine und die Altersklassen. Zu dem allen kommen noch mannigfache Sammlungen

originaler Texte, die in die Denkweise der Eingeborenen einführen, z. B. Légey, „Comtes et legendes populaires du Maroq“, Hespéris 1926, S. 485—486; L. Frobenius, „Volksmärchen der Kabylen“, Bd. II (Jena, Diederichs); C. R. Rodde, „Translations of Tuareg Poems“, Bulletin of the School of Oriental Studies Vol. V; M. v. Tiling, „Somali-Texte“, Berlin 1925, Dietrich Reimer; „Jabarti-Texte“, Z. f. E. Spr., Bd. XV, und „Galla-Texte“, Z. f. E. Spr., Bd. XIX. Ferner W. Czermak, „Somali-Texte“, Wiener Zeitschr. f. d. Kunde des Morgenlandes, Bd. 31; Prietze, „Lieder des Haussavolks“, MSOS, Bd. XXX. Wegen der Haussa vgl. auch Meek, s. oben S. 311 und 317. Der unermüdliche Cerulli bringt Mitteilungen über das alte Reich Sidama in Abessinien „I Sidama Orientali“, Roma 1925, wobei in Wolamo unter einer dünnen christlichen Decke alte Kulte gepflegt werden, wie Tierverehrung, Regenkulte, Opferkulte usw.

Die Hottentotten, deren Sprache und Volkstum ihren Zusammenhang mit den Hamiten nicht verleugnen können, obwohl sie stark mit Buschmännern vermischt sind, sind heute fast ganz christianisiert. Trotzdem ist es möglich gewesen, noch einiges von ihren Opfergebräuchen und Jugendweihen zu erfahren. Ich fand 1928 in der großen Bibliothek in Kapstadt Aufzeichnungen des Berliner Missionars Wuras aus den fünfziger Jahren des vorigen Jahrhunderts darüber, die auf meine Anregung in den Bantu Studies Bd. III, S. 287—296, abgedruckt sind. Ich habe mich ferner in der Unterhaltung mit Korana-Hottentotten überzeugt, daß diese Vorstellungen heute noch lebendig sind, und gedenke darüber bald näheres zu eröffentlichen. Auch J. A. Engelbrecht, „Studies oor Korana Taal“, Kaapstad 1928, bietet einiges Neue über die Religion der Korana. Außerdem erhalten wir durch den zweiten Band von Vedder, „Die Bergdama“, Hamburg 1923, L. Friederichsen & Co., neues Material, das von unschätzbarer Bedeutung ist.

V. PYGMÄEN UND BUSCHMÄNNER

Über die Religionen der Pygmäen ist nichts Neues zu berichten, außer den Berichten von E. v. Rosen, „Meine Reise zu den Batwa“, Völkerkunde, Bd. II, S. 161—164. Einige der Märchen in Bd. 12 von Frobenius' „Atlantis“ scheinen von Pygmäen des Kongo zu stammen.

Die Buschmänner haben in letzter Zeit sehr viel Beachtung gefunden, am meisten publizierte Doris Bleek, die Tochter des Begründers unserer Kenntnis der Buschmannsprachen. Fräulein Bleek, die die südlichen Stämme von Jugend auf kannte, ist unermüdlich beschäftigt gewesen, auch die anderen kennen zu lernen, und besuchte 1925 Angola, wo die Buschmänner noch in größerer Anzahl vorkommen und in Symbiose mit Hackbauern leben, ähnlich wie viele Pygmäenstämme im

Kongowaldland und in Kamerun. Ihr Reisebericht ist im Archiv für Anthropologie 1928 erschienen; vgl. besonders den äußerst wichtigen Abschnitt über Religion S. 54 f., in dem Verehrung der Sterne erwähnt wird. Außerdem veröffentlichte sie wertvolle Texte in englischer Übersetzung mit Buschmannmalereien in einem kleinen Buche „The Mantis and his Friends", Cape Town 1923, Maskew Miller. Durch eine Reihe wichtiger Publikationen hat sie außerdem die Kenntnis der Buschmannsprachen gefördert, und auch P. Meriggi und ich selbst haben in gleicher Richtung gearbeitet, um die Textsammlungen besser verstehen zu können. Einige Tiermärchen habe ich in der Zeitschrift für Eingeborenensprachen Bd. XIX mitgeteilt. Ethnographische Forschungen unternahm Lebzelter, vgl. „Buschmänner", Anthropos 1926, Bd. 21, S. 952 bis 958. Eine eingehende Studie verdanken wir S. S. Dornan, „Pygmies and Bushmen of the Kalahari". Wichtig scheint mir vor allem die Beobachtung von Dornan, daß ein Buschmannstamm, der auswandern mußte, weil die wilden Wassermelonen in einem Jahr nicht wuchsen, im fremden Lande einen Tanz abhielt, bei dem man Samen dieser Pflanze ausstreute. Das war kein rationales, sondern ein magisches Säen, da die Pflanzen ja in der Heimat der Buschmänner wachsen sollten. Der Vorgang ist um so beachtenswerter, als diese Stämme sonst niemals säen, und zeigt, daß auch dem rationalen Säen wahrscheinlich eine magische Vorstellung zum Ausgangspunkt gedient hat.

Zusammenfassendes über den Gottesnamen schrieb W. Schmidt, „Zur Erforschung der alten Buschmannreligion" in Africa 1929, Vol. II. Die Schwierigkeit der Erforschung ist auf diesem Gebiet sehr groß, und daran liegt es, daß oft sehr widersprechende Behauptungen aufgestellt werden. Vor allem ist die Sprache hier ein gewaltiges Hindernis, zumal es sich nicht um eine Sprache, sondern um eine Anzahl von Sprachen handelt, die freilich untereinander verwandt zu sein scheinen. Es ist das Verdienst von D. Bleek, daß sie uns gezeigt hat, daß die zentrale Gruppe der Buschmänner am stärksten mit Hottentotten in Berührung gekommen ist und deshalb am meisten auch hottentottisches Lehngut aufgenommen hat, sogar grammatische Formen.[1] Diese Mannigfaltigkeit der Sprachen beweist aber auch, daß Frl. Bleek recht hat, wenn sie die nomadische Lebensweise der Buschmänner bestreitet. Sie wandern in der Regel nur in ihrem Jagdbezirk, dessen Quellen ihr Eigentum sind, und nur durch besondere Not können sie zu weiteren Wanderungen gezwungen werden. Damit stimmen auch die Beobachtungen von Vedder und Passarge überein. Wenn das aber so ist, dann können auch die religiösen Vorstellungen der verschiedenen Stämme sehr voneinander

[1] Vgl. auch „Festschrift Schmidt" S. 407—415 V. Lebzelter *Die religiösen Vorstellungen der //Khun Buschmänner usw.*

abweichen. Bei den Hottentotten liegt das ganz anders, die als Hirten mit ihrem zeltartigen Haus und ihrer Gewohnheit, auf Ochsen zu reiten, typische Nomaden sind, die bald mit diesem, bald mit jenem Stamme ihres Volkes in Berührung kommen und so trotz einiger Abweichungen doch im wesentlichen alle die gleiche Sprache gesprochen haben und, wie es scheint, auch die gleichen religiösen Vorstellungen hatten. Auch heute noch ist die Beziehung zwischen Korana und Nama so eng, daß mein Korana-Gewährsmann mich versicherte, er dürfe ein Namamädchen, das seinen Namen trägt, nicht heiraten; sie gilt als ihm nahe verwandt. Ich kann W. Schmidts Ausführungen über das Gottesbewußtsein deshalb insofern beistimmen, als auch ich glaube, daß der „Wundknie" der Hottentotten ursprünglich Name eines Helden war und später erst zum Gottesnamen wurde. Ob der alte Gottesname der Buschmänner Huwe aber anderen Ursprungs ist, weiß ich nicht. Das Deminutiv Huveane ist bei den Sotho ja Name einer Prometheusfigur, die zugleich als Eulenspiegel die Leute zum besten hat. Lebzelter glaubt, den Gottesnamen Erob bei den Buschmännern nachweisen zu können. Daß der Gottesname Elo-b bei den Nama in Anlehnung an das hebräische Eloah durch die Mission eingeführt ist, ist unzweifelhaft. Vgl. Krönlein, „Wortschatz der Khoi-Khoin", S. 65 b. Man wollte dadurch den alten „Wundknie" verdrängen. Abgesehen davon, daß ein Fremdwort als Gottesname an sich bedenklich ist, ist der neue Name nicht glücklich gewählt, da dem Nama das l fehlt und deshalb in Lehnworten durch r ersetzt wird, vgl. mari-b „Geld" von Zulu i-mali (arabisches Lehnwort). Wenn Lebzelter nun Ero-b für ein Buschmannwort ansieht, so ist ihm nicht beizupflichten. Ein Wort mit schließendem Namaartikel -b ist sicher kein Buschmannwort und gehört zu dem vielen Namasprachgut, das manche Buschmannstämme aufgenommen haben. Damit entfallen aber auch W. Schmidts Bedenken wegen des Wechsels von r und l in Elo-b.

Für den Wechsel zwischen dem Namen für „Gott" und „Teufel" kann ich noch anführen, daß mein Buschmanngewährsmann in Pniel mir sagte, daß der „Hottentottengott" Mantis religiosa von ihnen früher Teufel genannt sei. Merkwürdige Urkunden über die Buschmannreligion haben wir ja in den Petroglyphen und Malereien Südafrikas, auf denen sich ja auch allerlei religiöse Darstellungen finden, wie z. B. der Regenbulle, eine mythische Schlange, Menschen mit Tanzmasken, wohl zu unterscheiden von den Masken für Jagdzwecke. Man hat bestritten, daß Buschmänner die Verfertiger dieser Bildwerke sind, aber in den dargestellten Kampfszenen sind die Buschmänner regelmäßig die Sieger gegen die Bantustämme, und es kann wohl deshalb nicht zweifelhaft sein, welchem Stamm die Künstler angehören. Natürlich war nicht jeder Stamm und nicht jedes Individuum künstlerisch begabt, außerdem fand

Fitz-Simons[1] die Gräber der nach ihren Skeletten den Buschmännern nahe verwandten „Strandlooper“. Diese Gräber waren mit Steinplatten bedeckt, deren Unterseite Malereien aufwies, die also offenbar für den Toten bestimmt waren. Man hat derartigen Bildwerken ein sehr hohes Alter zugesprochen, das viele gewiß besitzen, aber auf einigen der von Fitz-Simons im Museum zu Port Elizabeth ausgestellten Gemälde sind Europäer abgebildet, auch ein Pferd mit europäischem Sattel und Zaumzeug. Vgl. auch den Europäer auf dem von D. Bleek veröffentlichten Gemälde in Cape Times Annual 1929, S. 38. Darnach kann kein Zweifel sein, daß diese alte Kunst bis in die neueste Zeit geübt wurde, sie kann deshalb doch als Urkunde beim Studium der alten Buschmannreligion dienen.[2]

VI. EINFLÜSSE FREMDER RELIGIONEN

Die Einflüsse des Judentums in Afrika sind aufs neue erörtert von P. Borchardt, „Die Falasch-Juden in Abessinien im Mittelalter“, Anthropos 23/24, S. 258—267. Die ältesten christlichen Beziehungen können immer klarer erkannt werden durch die Erfolge der Forschungen von Griffith in Nubien und Meroe. Vgl. „Christian Documents from Abbessinia“, Proceedings of the British Academy 1928, Vol. 14. Eine sehr wertvolle Hilfe ist hier E. Zyhlarz, „Grundzüge der nubischen Grammatik im christlichen Frühmittelalter“, Leipzig 1924, F. A. Brockhaus. Über Abessinien haben wir C. Kaemmerer, „Essai sur l’histoire antique de l’Abyssinie“, 1925, sowie kleinere Publikationen über ein abessinisches Amulett von S. Euringer und E. Littmann in der Zeitschr. f. Semitistik, Bd. III. Vgl. auch W. Schilde, „Ost-westliche Kulturbeziehungen im Sudan“ in Festschrift Weule, S. 149—179, der den Einfluß Abessiniens auf das übrige Afrika hervorhebt. Neue christliche Einflüsse in Afrika vom Standpunkt der evangelischen Mission behandelt G. Gevers, „Die Kulturarbeit der deutschen evangelischen Mission in Südafrika“, Göttingen 1929, und K. Wohlrab, „Die christliche Missionspredigt“, Göttingen 1929. Sein Buch enthält auf S. 47—69 übrigens auch eine gute Darstellung der Religion der Schambala. Vgl. auch C. Meinhof, „Afrikanische Bibelübersetzungen“, Basler Missionsbuchhandlung 1926. Äußerst instruktiv ist für die Be-

[1] Vgl. F. W. Fitz-Simons *The Bushmen of the Zuurberg,* South African Journal of Science 1923, sowie derselbe *Cliffdwellers of Zitzikama,* ebenda 1926.

[2] Mit dem allen soll nicht gesagt werden, daß notwendig alle Gemälde und Petroglyphen in Südafrika buschmännischen Ursprungs sind. Die prähistorischen Funde in Südafrika haben uns gelehrt, daß hier früher noch Stämme gewohnt haben, von denen wir nichts wissen. Vgl. Jones Naviles *The Stone Age of Rhodesia,* Journal of the African Society, S. 188. Vgl. noch J. V. Želízko *Felsgravierungen der südafrikanischen Buschmänner*. Leipzig 1925, Brockhaus.

urteilung des Afrikaners A. Ihle, „Das Königreich Kongo“, Leipzig 1929, Vogel, wo die entmutigende Geschichte dieser portugiesischen Kolonie und der älteren katholischen Mission geschildert wird. In das Geistesleben der Missionsschüler führen u. a. ein die Aufsätze von Eingeborenen, die wiedergegeben sind in „Afrika lernt“ von P. Rother, Leipzig, Evang.-Luth. Mission. Im übrigen sei auf die umfangreiche Missionsliteratur beider Konfessionen verwiesen.

Die Beziehungen der modernen europäischen Zivilisation zu Afrika schildert der leider so früh verstorbene Kenner westafrikanischer Völker M. Delafosse, „La Culture moderne; Civilisations Négro-Africaines“, Paris 1925. Das Eindringen afrikanischer Anschauungen in Amerika und die dadurch entstehende Mischform behandelt M. Lindblom in „Afrikanische Relikte und indianische Entlehnungen in der Kultur der Buschneger Surinams“, Göteborg 1924, E. Lauder. Den Einfluß des Arabertums und des Islam auf Ostafrika hat besonders Cerulli verfolgt; vgl. „Inscrizioni e documenti arabi per la storia della Somala“, Rivista delli studi orientali, 1926, 11, S. 1—21. Die alte Literatur der Suaheli wurde immer besser bekannt; vgl. mehrere Veröffentlichungen von A. Werner, darunter „Utendi wa Ayubu“, das Gedicht von Hiob, Bulletin of The School of Orient. Studies II. London 1921—1923.

Das wichtigste ist hier, daß es R. Paret gelungen ist, die arabische Quelle der Suaheli-Dichtung vom Kampfe Muhammeds mit dem Kaiser Heraklius aufzufinden (ca. 1300), Z. f. E. Spr. XVII, S. 241—249. Ferner sei noch verwiesen auf M. Heepe, „Suaheli-Chronik von Pāte“, MSOS 1928, S. 145—192. So treten die islamischen Einflüsse in Ostafrika historisch immer greifbarer hervor. Über ein magisches Quadrat (49, Venus) bei den Haussa in Westafrika berichtete ich in Z. f. E. Spr. XIV, und Ahrens zeigte ebenda seinen Zusammenhang mit arabischen Quellen. Vgl. auch oben S. 313 Meek in bezug auf die Haussa.

A. Mischlich hat „Neue Märchen aus Afrika“ herausgegeben, Leipzig 1929, R. Voigtländer. Es sind Originaltexte in Haussasprache mit Übersetzung. Bei den meisten ist die arabisch-islamische Gedankenwelt unverkennbar.

E. Urbach und E. Rackow veröffentlichten einen starken Band über Sitte und Recht in Nordafrika, Stuttgart 1923, F. Enke. Gemeinsam mit E. Zyhlarz veröffentlichte ich nach K. Tutschek eine alte Aufzeichnung eines Eingeborenen über Hochzeitsgebräuche in Darfur, Z. f. E. Spr. XX, aus der man ersieht, wie der Islam auch hier das Volksleben durchdrungen hat. Für das Studium der älteren arabischen Literatur über Afrika ist eine wertvolle Hilfe E. Dammann, „Beiträge aus arabischen Quellen“, Kiel 1929.

ALLGEMEINE RELIGIONSWISSENSCHAFT

VON *OTTO WEINREICH* IN TÜBINGEN

INHALTSVERZEICHNIS

Der I. Teil dieses Berichtes war Bd. 24, 367—383 erschienen und enthielt die Einführungen in die Religionswissenschaft, Allgemeine Religionsgeschichten, Handwörterbuch, Lesebücher und Bilderatlas. Der II. Teil sollte die Einzelliteratur umfassen. Leider verzögerte sich seine Abfassung, so daß es heute geboten ist, zunächst wieder auf den Kreis des ersten Berichtes zurückzugreifen und teils Neuauflagen, teils Fort-

setzungen dort schon in ihren Anfängen besprochener Werke, teils neue Darstellungen solcher Art aufzunehmen, ehe die Einzelliteratur behandelt werden kann. Nur zur Rezension eingesandte Arbeiten konnten berücksichtigt werden, während der Korrektur eingetroffene zum Teil noch in den „Nachträgen“.

A. ALLGEMEINER TEIL

I. WESEN UND GESCHICHTE DER RELIGIONSWISSENSCHAFT

1. Entwicklung und Wesen der Religionsgeschichte skizziert **Pettazzoni**[1] in seiner römischen Antrittsrede, wobei er beim historischen Werdegang länger verweilt als beim methodologischen Teil. Diesen stellt **Frick**[2], der die Geschichte nur streift, in den Vordergrund. In seinem gehaltvollen Büchlein umschreibt er die Aufgaben der vergleichenden Religionswissenschaft (Typologie vor allem). Parallelen, Konvergenz der Stadien einerseits, die Eigenart und Kontinuität des religiösen Habitus andererseits auf gewissen Stufen und innerhalb gewisser Kulturen phänomenologisch herauszuarbeiten, ist eine der großen Aufgaben. Dagegen die Wertung ist Sache der Religionsphilosophie bzw. Dogmatik. Mit Nachdruck betont er die Notwendigkeit religionswissenschaftlicher Schulung auch für die Theologie — ein Grundsatz, der heutzutage ja erfreulicherweise immer stärkere Verwirklichung findet. Methodologisch orientiert ist auch die Vortragsreihe von **Deissner**[3] über Wert und Verwendung religionsgeschichtlicher Parallelen; bei der Nutzanwendung auf Paulus und das Urchristentum scheint mir doch eine zu scharfe Grenzziehung zwischen ihnen und dem Hellenismus herauszukommen. **Pfisters** Werk über die antike Religionsgeschichte[4] muß auch hier genannt werden, weil er auf 78 S. die Prinzipien der Religionswissenschaft, die Geschichte ihrer Erforschung, das Verhältnis zu Hilfswissenschaften, allgemeine Darstellungen und Sammelwerke mit entschiedenem Urteil, klarer Systematik und reichen bibliographischen Angaben bespricht. Das Sach- und Namenregister von fast 40 Seiten

---

[1] R. Pettazzoni *Svolgimento e carattere della storia delle religioni.* Bari 1924, Laterza. 31 S.

[2] H. Frick *Vergleichende Religionswissenschaft* (Sammlung Göschen 208). Berlin-Leipzig 1928, de Gruyter. 135 S. Vgl. Wach *DLZ.* 1928, 2244 ff.

[3] K. Deissner *Religionsgeschichtliche Parallelen, ihr Wert und ihre Verwendung* (Prinzipienfragen der neutestamentlichen Forschung I). Leipzig-Erlangen 1921, Deichert-Scholl. 34 S.

[4] F. Pfister *Die Religion der Griechen und Römer mit einer Einführung in die vergleichende Religionswissenschaft.* Darstellung und Literaturbericht 1918 bis 1930 (= Bursians Jahresberichte 229). Leipzig 1930, Reisland. VIII, 424 S.

macht das Buch an sich schon zu einem immer heranzuziehenden Hilfsmittel.[1]

2. Gruppes oben Bd. 23, 46 f. angezeigtes Buch und Edv. Lehmanns Einleitungskapitel im neuen Chantepie (oben Bd. 24, 369) zeugten schon von dem Interesse für die Geschichte unserer Disziplin. Spezialarbeiten hellen Teilgebiete auf; zwei sind wertvoll, weil sie halb- oder ganzvergessene Forscher wieder zu Ehren bringen: nämlich Meiners (1747—1810) und Kleuker (1749—1827). Auf Meiners, den Polyhistor, der in seiner „Allgemeinen kritischen Geschichte der Religionen" die erste, noch heute brauchbare Phänomenologie der religiösen Erscheinungswelt schuf, hat Lehmann schon früh hingewiesen, und er hat auch die gekrönte Preisschrift der Berliner Universität veranlaßt, in der **Wenzel** ein zutreffendes Bild von Meiners als Religionshistoriker zeichnet.[2] Daß neben Herder und Meiners Johann Friedrich Kleuker als der dritte zu gelten hat, die die moderne Religionswissenschaft in Deutschland begründeten, erweist die sorgsame Arbeit von **Schütz**.[3] Unter Verwertung auch des handschriftlichen Nachlasses zeigt er, welche Verdienste Kleuker um die religionsgeschichtliche Beleuchtung des Neuen Testaments, um die persische und mandäische Religion hatte, also alles Themata, die heute wieder im Vordergrund unserer Arbeit stehen.

Drei andere, dem Kreis der Romantik mehr oder weniger eng verbundene, teils von den Zeitgenossen bewunderte, teils heftig umstrittene oder lang totgeschwiegene, geschichtlich doch bedeutsame Erscheinungen lenkten in höherem Maße den Blick wieder auf sich: Creuzer, Görres, Bachofen. In einer geschickt gemachten, kleinen Dokumentensammlung beleuchtet **Howald** den Kampf um Creuzers Symbolik.[4] Eine Ehrenrettung sollte das nicht werden, aber unverkennbar ist, daß Creuzers Problemstellung vielfach zukunftsreicher war, als seine erfolgreicheren Gegner ahnten; ich habe das zu zeigen versucht in einer Anzeige von Howalds Büchlein (DLZ. 1928, 84 ff.). Dagegen ist es wesentlich leichter, der großen und krausen „Christlichen Mystik" von Görres heute gerecht zu werden, wo Fragen der mystischen Erlebnisse, der okkulten und metapsychischen Phänomene unbefangener gewürdigt werden und ungeahntes Interesse auf sich ziehen. Da kommt eine

---

[1] Pinard de la Boullaye *L'étude comparée des religions* (I 1922, II 1925) liegt zur Besprechung nicht vor.

[2] H. Wenzel *Christoph Meiners als Religionshistoriker*. Frankfurt a. O. 1917, Harnecker & Co. IV, 87 S. (auch als Tübinger Dissertation erschienen).

[3] W. Schütz *Johann Friedrich Kleuker*. Seine Stellung in der Religionsgeschichte des ausgehenden 18. Jahrhunderts (Untersuchungen zur allgemeinen Religionsgeschichte, hrsg. von C. Clemen I). Bonn 1927, Röhrscheid. 98 S.

[4] E. Howald *Der Kampf um Creuzers Symbolik*. Eine Auswahl von Dokumenten. Tübingen 1926, Mohr-Siebeck. 154 S.

Epitome des großen Werkes im rechten Augenblick; und da ein Kenner vom Range Joseph **Bernharts**[1] sie veranstaltete, kann man gewiß sein, daß sie das Wertvollste herausgriff. Die Einleitung ordnet das Werk geistesgeschichtlich ein, und die wissenschaftlichen Nachweise am Schluß sind deshalb besonders dankenswert, weil Bernhart die lässige Zitiermanier von Görres philologisch zuverlässig und genau gestaltet.

Am meisten hat Bachofen die Gunst der Neuzeit erlangt. So vergessen, wie seine Hypopheten heute behaupten, war er übrigens nie. Ich erinnere mich genau, wie wir Heidelberger Studenten in Dieterichs Kreise uns nicht nur mit ihm, auch mit Creuzer und Görres plagten: freilich der unmittelbare Ertrag war für uns doch positivistischer eingestellten Doktoranden gering, und ich kann auch jetzt noch nicht zugeben, daß wir hier wissenschaftliche Evangelien vor uns hätten. Tiefsinnige Ahnungen, bedeutende aber einseitige Spekulationen, romantische Einfühlungsversuche, die vielfach intuitiv an Erkenntnisse heranführen: das alles wird man gern einräumen; auch eine ästhetische Freude haben an der dunklen Pracht seiner Sprache; und Genugtuung empfinden darüber, daß er jetzt in seiner historischen Bedeutung erkannt ist. Aber die zum Teil maßlose Überschätzung, die sich ausspricht in der materialreichen Biographie von **Bernoulli**[2], der feinsinnigen Einleitung **Baeumlers**[3] und anderer Epitomatoren, Florilegienverfasser oder Neudruck-Herausgeber[4], die sich oft selbst streiten, wer der wahren Bachofen-

---

[1] J. Bernhart *Joseph von Görres: Mystik, Magie und Dämonie.* „Die christliche Mystik“ in Auswahl. München-Berlin 1927, Oldenbourg. 599 S.

[2] C. A. Bernoulli *Johann Jacob Bachofen und das Natursymbol.* Ein Würdigungsversuch. Basel 1924, Schwabe & Co. XXVI, 697 S. Mit Porträt. Das Werk ist, abgesehen von obiger Einschränkung, sehr wertvoll wegen der problemgeschichtlichen und geistesgeschichtlichen Einordnung von Bachofens Gedankenwelt und wird wegen seiner Vertiefung in die moderne Forschung zugleich ein wichtiger Beitrag zur Geschichte der Religionsgeschichte.

[3] A. Baeumler - M. Schroeter *Der Mythos von Orient und Okzident.* Eine Metaphysik der alten Welt aus den Werken von J. J. Bachofen. München 1926, Beck. CCXCIV, 628 S. Von Baeumlers Einleitung gilt ähnliches wie für Bernoulli auch nach der positiven Seite hin. Und die Auswahl aus Bachofens Werken, für die Schroeter verantwortlich ist, scheint mir wohlgeraten. Vgl. meine Anzeige *Philol. Wochenschr.* 1930, 1118 ff.

[4] J. J. Bachofen *Mutterrecht und Urreligion.* Eine Auswahl, hrsg. von R. Marx. Leipzig 1927, Kröner. XXIX, 276 S. mit Porträt und 4 Abb. — J. J. Bachofen *Versuch über die Gräbersymbolik der Alten.* 2., unveränderte Aufl. mit einem Vorwort von C. A. Bernoulli und einer Würdigung von L. Klages. Basel 1925, Helbing & Lichtenhahn. XVI, 433 S. mit 4 Tafeln. — J. J. Bachofen *Urreligion und antike Symbole.* Systematisch angeordnete Auswahl aus seinen Werken in drei Bänden, hrsg. von C. A. Bernoulli. Leipzig 1926, Reclam. Bd. I—III, 514, 523, 524 S. und 15 Tafeln. Als Anthologie vortrefflich, dankenswert mit Register und Apparat versehen.

Orthodoxie teilhaft sei, kann nur unheilvoll wirken. Wohltuend berührt da die objektivere Würdigung bei einigen Vertretern der Altertumswissenschaft wie Fehrle, Berve, Kornemann.[1]

Weitere Beiträge zur Methodologie und Geschichte der Religionswissenschaft vgl. unten §§ 7 (Turchi), 12 (Pinard de la Boullaye; Padovani, P. Schmidt), 13 (Toussaint, Genestal), 14 (Lehmann), 16 (Wach), 19 (Frazer-Sayn).

II. EINFÜHRUNGEN

3. Söderbloms oben 24, 367 in der Erstauflage schon charakterisierte Einführung[2] bietet in 2. Auflage, abgesehen von einigen kleineren Umstellungen, den fast unveränderten Text der Erstausgabe (S. 1—128), dann aber als Zuwachs ein Kapitel über Grundbegriffe der Religion (Heiligkeit, Gott, Kultus) und eines über Religion und Magie (129 bis 155). Von Literaturangaben sah er auch diesmal ab.

Anwander, dessen Gesamtdarstellung der Religionen der Menschheit (Freiburg 1927) zum Bericht leider nicht vorliegt — eine Neuauflage steht zu erwarten —, läßt ihr eine kleine Einführung nachfolgen.[3] Von den vielen anderen unterscheidet sie sich durch entschiedene Eingliederung des Christentums und durch recht glückliche Anordnung in folgenden Problemkreisen: Das Jenseits der Religion (Gottesidee, Böses Prinzip, Jenseitiges Leben); Das Diesseits der Religion (Kosmos und Mensch); Die Verbindung der beiden Welten (vom Jenseits her: Gnade, Offenbarung; vom Diesseits her: Gebet, Opfer, Weihungen, Askese, Sittlichkeit; Mittler- und Priestertum; Erlösung); Die religiöse Gemeinschaft und ihre Auswirkung (Kirche, Gesetz, hl. Urkunden); Stellung der Religionen zueinander; Frömmigkeit; Die Religion im Ganzen des Lebens. Zu eng scheint mir die Definition, wonach alle Religion zur Voraussetzung habe den lebendigen Gott als eine absolut vollkommene Persönlichkeit. Da muß zu vieles dem Bereich des „Quasireligiösen" zugewiesen werden, was m. E. unbedingt als Religion anzusprechen ist. Hier und sonst gelegentlich wirkt eben bestimmend der katholische Standpunkt ein, ohne aber im ganzen die Brauchbarkeit der Arbeit als einer religionswissenschaftlichen und religionsgeschichtlichen Einführung zu gefährden. Ein wohlüberlegter, reichlicher Literaturanhang erhöht den Nutzen.

---

[1] E. Fehrle *J. J. Bachofen und das Mutterrecht* (Neue Heidelb. Jahrb. 1927, 101 ff.). E. Kornemann *Die Stellung der Frau in der vorgriechischen Mittelmeerkultur* 11. H. Berve *Gnomon* 3, 1927, 583 ff.

[2] N. Söderblom *Einführung in die Religionsgeschichte.* 2., vermehrte Aufl. Leipzig 1928, Quelle & Meyer (= Wissenschaft u. Bildung 131), IV, 155 S.

[3] A. Anwander *Einführung in die Religionsgeschichte.* München 1930, Kösel & Pustet. 151 S.

III. DARSTELLUNGEN DER ALLGEMEINEN RELIGIONSGESCHICHTE

4. Vom Chantepie-Bertholet (vgl. oben 24, 369ff.) unterscheidet sich das von **Clemen** geleitete Sammelwerk[1] über die Religionen der Erde durch größere Knappheit, durch einen nur deutschen Mitarbeiterstab, durch sehr willkommene Beigabe guter Abbildungen, durch den Zuwachs eines Beitrags über prähistorische Religion (von **Clemen** selbst, der auch die Primitiven behandelt), vor allem aber durch eine glückliche Bereicherung: den „Weltreligionen" des Buddhismus (**Hackmann**) und Islam (**Babinger**) werden in ausgezeichneten Übersichten Judentum (**Baeck**) und Christentum (**Seeberg**) beigesellt. Die „Volksreligionen" umfassen die babylonische (**Schott**), ägyptische (**Roeder**), chinesische (**Krause**), indische (**Strauß**), persische (**Clemen**), griechisch-römische (**Pfister** — sehr selbständig, vgl. dazu jetzt sein oben § 1 genanntes Werk), keltische (**Clemen**), germanische (**Schroeder**), slawische (**Meyer**), japanische (**Krause**). Dieser Teil über die Volksreligionen steht zwischen Clemens obengenannten präludierenden Kapiteln, die vier Weltreligionen schließen ab, so daß auch der Gesamtaufbau des Werkes sinnvoll ist. Das Register dürfte etwas ausführlicher sein. Jedem Abschnitt ist ein Literaturverzeichnis beigegeben.

In volkstümlichen Kursen haben dreizehn Professoren der Wiener Universität (in diesem Falle kann man wirklich nicht von einer unheilvollen Zahl reden!) die Religionen der Erde behandelt.[2] Wie stark das Interesse für solche Vorträge (und also auch für solche Bücher) ist, zeigt die Tatsache, daß der Kursus dreimal wiederholt werden mußte. In die Arbeit teilten sich **Beth** (Primitive Religion), **Christian** (Assyrien und Babylonien), **Balcz** (Ägypten), **Geiger** (Iran, der auch Anmerkungen und Literaturanhang gibt), **Reininger** (Indien, mit Literaturanhang), **Rosthorn** (Urreligion Chinas), **Radermacher** (Griechen und Römer in origineller Zusammenfassung und mit besonderer Berücksichtigung von Volksreligion und Religiosität), **Much** (Germanen), **Kraelitz** (Islam, mit Literaturanhang). Ein Vorzug auch dieses Werkes ist es, daß Judentum und Christentum nicht fehlen: **Wilke** (israelitisch-jüdische Religion, mit reichen Belegen und Anmerkungen), **Innitzer** (Entstehung des Christentums I, Jesus Christus,

[1] *Die Religionen der Erde, ihr Wesen und ihre Geschichte.* In Verbindung mit F. Babinger usw. dargestellt von C. Clemen. München 1927, Bruckmann. XII, 515 S. mit 135 Abb.

[2] *Die Religionen der Erde in Einzeldarstellungen* von H. Balcz, K. Beth, V. Christian, B. Geiger, R. Hoffmann, Th. Innitzer, Fr. Kraelitz, R. Much, L. Radermacher, O. Redlich, R. Reininger, A. Rosthorn und Fr. Wilke (= Wissenschaft und Kultur Bd. II). Leipzig-Wien 1929, Deuticke. VIII, 263 S.

vom katholischen Standpunkt aus; auch dieser Teil mit gelehrtem Apparat), **Hoffmann** (Entstehung des Christentums II, Paulus, ebenfalls mit Anmerkungen und religionspsychologischer Behandlung des Bekehrungserlebnisses), **Redlich** (Ausbreitung und Entwicklung des Christentums). Im Unterschied zu dem Clemenschen Werk gleichen Titels fehlen also die Slawen, Kelten, Japaner; ein Register und Abbildungen sind nicht beigegeben.

5. Neben diesen Darstellungen, in denen jeweils Spezialisten ihr Teilgebiet behandeln, sind auch diesmal wieder solche zu nennen, in denen ein einzelner das ganze Gebiet überschaut; daß das seine Nachteile, aber auch gewisse Vorzüge haben kann, ist schon beim letzten Bericht (24, 372) ausgeführt.

Richters Religionen der Völker[1] wurden in zweiter Auflage (über die erste vgl. oben 24, 375) etwas erweitert; den Hauptzuwachs fand die Darstellung der indischen Religionen. Eine praktische Umgestaltung erfuhr die Zeittafel am Ende des Buches: sie führt jetzt synchronistisch in vier Spalten die Hauptdaten für Orient, Griechisch-römische Welt, Indien, Ostasien vor, merkwürdigerweise ohne für die (im Buch selbst doch kurz behandelte) kretisch-mykenische Kultur Zahlen anzugeben; die Homerischen Gesänge sind mit 900—800 zu hoch datiert, und Hesiod mußte genannt werden.

Die „durchgreifende Neubearbeitung", die **Blum-Ernst**[2] der Religionsgeschichte Wurms angedeihen lassen wollte, ist noch nicht entschieden genug gewesen. Ersichtlich ist sie in den Teilen, die die primitive Religion und die großen asiatischen Religionen behandeln, und das wird — mit Recht — zusammenhängen mit der Rücksichtnahme auf Verwendung des Lehrbuches in Missionsschulen. Wenig geändert hat der Bearbeiter, wie er selbst sagt, an den Kapiteln über das klassische Altertum und die Germanen. Das ist zu bedauern. Denn die paar Anleihen bei Nilsson (im neuen Chantepie) können den antiquierten, antiquarischen Charakter nicht aufheben. Naturmythologie spukt noch zu stark, die Bedeutung des Hellenismus tritt überhaupt nicht hervor. Wie sehr die hellenistischen Mysterienreligionen in Kult, Lehre und Missionspropaganda eine Vorbereitung des Christentums oder eine weitgehende Analogie bilden, wie sehr etwa die Frömmigkeit um Asklepios, Erlösergedanke und Wunderglaube, Gottmenschentum des Geistes, Gottkönigtum politischer Prägung, Sonnentheologie der späteren Antike, Religionsphilosophie des Hellenismus dem alten Christentum den Boden

[1] J. Richter *Die Religionen der Völker.* 2. Aufl. München 1927, Oldenbourg. IV, 126 S.

[2] A. Blum-Ernst *Wurms Handbuch der Religionsgeschichte in durchgreifender Neubearbeitung.* Stuttgart 1929, Calwer Vereinsbuchhandlung. 647 S.

bereitet haben, all das wird in keiner Weise deutlich. Hier wäre also in erster Linie bei einer neuen Auflage einzusetzen, um sie gerade für die Leserkreise dieses Buches wahrhaft klärend zu gestalten. Besser ist die Mithrasreligion S. 502 ff. zu Wort gekommen. Das Register hat empfindliche Lücken.

6. Stehen schon dem Plane einer allgemeinen Religionsgeschichte eines einzigen Verfassers nicht leicht zu nehmende Bedenken gegenüber, wie viel kühner ist das Wagnis, die Kulturleistungen der Menschheit überhaupt darzustellen und also die religiöse Kultur eines Volkes jeweils in die Gesamtstruktur des geistig-politisch-sozialen Zustandes einzugliedern! Der Leipziger Philosoph **Schneider**[1] hat sich für diese Aufgabe durch lange Studien und manche ältere Arbeit vorbereitet und sicher etwas geleistet, was die Aufmerksamkeit auch der Einzeldisziplinen verdient. Man hat sein Werk mit dem Spenglers verglichen: so blendend ist es nicht, aber es ist solider im Detail. Freilich den Gefahren der πολυμαθίη ist auch er nicht entgangen, auch nicht der Versuchung, Lücken unseres Wissens allzu kühn kombinierend auszufüllen. Dazu möchte ich manche der Seiten über die Religion der Steinzeit rechnen, wo z. B. Clemen (oben 24, 377) weit behutsamer ist. Der Primat der ägyptischen Kultur ist durch Woolleys Funde in Ur strittig geworden, doch wird seine Datierung angefochten; Schneider konnte zu diesen Dingen noch nicht Stellung nehmen. Sehr Problematisches liest man über die kretische Religion: ein Phalloslied (157) ist ganz unwahrscheinlich, das Kreuz als Symbol des toten Sonnengottes (160) pure Vermutung, die Deutung der linearen Zeichen, die Litanei in Credoform nebst der angehängten Zahlensymbolik (160f.) reine Spekulation. Der Bitheismus der Kreter (Glaube an Min und eine weibliche Gottheit, S. 163, 166) berührt sich zwar mit Hogarth' Dual Monotheism, läßt sich aber nicht aufrecht erhalten, vgl. jetzt M. P. Nilssons grundlegendes Werk, The Minoan-Mycenaean Religion, das gleichzeitig mit Schneiders erstem Band erschien (ich verweise auf meine Anzeige Philol. Wochenschrift 1930, 973 ff.). Etymologien sind immer gefährlich, und nun gar solche von griechischen Götternamen, wo schon der Fachgelehrte seine Not mit griechischem oder vorgriechischem Ursprungsgebiet hat; der Wagemut des Philosophen (S. 312 Herakles, 313 A. 1 Min-haltige Worte u. a.) ist erstaunlich. Im Gegensatz zu seiner Neigung (316), Herakles und die Heroen für ursprüngliche Götter zu halten, spricht die vorsichtig prüfende Wissenschaft (etwa Farnell, Greek Hero Cults) sich in vielen Fällen für Aufstieg historischer Persönlichkeiten zu heroischer oder

[1] H. Schneider *Die Kulturleistungen der Menschheit.* I: Die Völker des Altertums. II 1: Die Kulturen der Altfranzosen und Altdeutschen. Leipzig 1927, 1929, J. J. Weber. XII, 674; II, 224 S. mit 3 Tabellen.

göttlicher Würde aus. Mit Schlagworten wie Monotheismus muß man vorsichtig sein, vgl. Peterson *ΕΙΣ ΘΕΟΣ*. Im allgemeinen wird das vorgriechische Element stark unterschätzt, auch Dionysos wird zu einseitig als „Grieche“ gesehen. Viel zu knapp ist der Synkretismus berührt (369); eine so wesentliche Gestalt für die spätere Religion wie Asklepios hat gar kein Gewicht bekommen, und wie nah reicht hier hellenische Frömmigkeit an die christliche heran!

Die römische Religion ist flau geraten; recht gut aber, was über römische Literatur und überhaupt über die Römer als Tradenten der antiken Kultur im ganzen Werk gesagt wird. Außer den schon berührten Teilen behandelt der erste Band noch Juden (einschließlich der Anfänge des Christentums), Perser (wo die antike Entwicklung der Mithrasreligion auch zu ungewichtig erscheint), Inder und Chinesen, da deren Hauptleistungen im Altertum liegen. Die Byzantiner sind an die Römer angeschlossen. Vom zweiten Band liegt die Schilderung der älteren französischen und deutschen Kultur vor, bis Luther einschließlich. Interessante Parallelen mit der altweltlichen Kulturentwicklung, strukturelle Analogien überraschender Art fallen ab als Gewinn einer so universalhistorischen Betrachtungsweise. Gerade weil ich vom Standpunkte der Einzeldisziplin aus manchen Widerspruch formulieren mußte, sei zum Schluß noch anerkannt, daß grundsätzlich ein Vorzug darin liegt, wenn sich die religiöse Kultur jeweils eingliedert in die Charakteristik der Gesamtkultur, und daß Schneiders Werk, im ganzen gesehen, eine nicht nur kühn konstruierende, sondern auch auf großem Wissen beruhende, organische Leistung darstellt. Es wäre unrecht, es nur aus dem Gesichtsfeld des jeweiligen Spezialisten heraus zu beurteilen.

7. Hier reihen wir am besten eine Sammlung von Aufsätzen an aus der Feder von **Turchi**[1], dem vielseitigen und kenntnisreichen Verfasser der oben 24, 373 f. und 23, 116 f. angezeigten allgemeinen Religionsgeschichte und der Monographien über die antiken Mysterienreligionen. Der erste, wissenschaftsgeschichtliche Teil skizziert die Lage der theologischen Fakultäten und den Stand der religionswissenschaftlichen Studien in Italien. Methodologischer Art sind die drei folgenden Gruppen: historische und ethnologische Religionsforschung; Mythus und Ritus; Anfänge des religiösen Lebens (Auseinandersetzung mit Dürkheim und Lévy-Bruhl). Vier Aufsätze gelten der römischen Religion, von denen ich nur den allzu populären über das Gebet bei den Römern (neben Appel, RGVV VII 2 entbehrlich) und den über das Ritual der Arvalbrüder (mit gelehrtem Apparat) nenne. Aus der griechischen Religionsgeschichte wird die λόγος-Lehre der Vor-

[1] N. Turchi *Saggi di storia delle religioni*. Foligno [1924], Campitelli. XVI, 292 S.

sokratiker und Platons Theologie behandelt. Folkloristisch ist der letzte Aufsatz: Hochzeitsriten. Der Wert der Beiträge ist ungleich; aber manche haben, wie schon ihre ganz allgemein orientierende Art zeigt, auch gar nicht die Absicht, Neues zu sagen.

IV. HANDWÖRTERBUCH: RGG[2]

8. Die völlige Neubearbeitung von Schieles Religion in Geschichte und Gegenwart, die **Gunkel** und **Zscharnak**[1] leiten, war schon oben 24, 378 f. nach Anlage und Ziel charakterisiert worden. Das Urteil, das dort auf Grund der ersten drei Lieferungen ausgesprochen war, erfährt jetzt, wo vier volle Bände mit fast 8500 Sp. vorliegen, nur eine Bestätigung: es ist eine großartige Arbeit geleistet, für die Theologen wie Religionswissenschaftler, aber auch viele einzelne Fachdisziplinen zu danken haben. Denn alle Gebiete der geistigen und materiellen Kultur, die irgendwie zur Religion in Beziehung stehen, werden berücksichtigt. Daß neben der „Geschichte" auch die „Gegenwart" gleichberechtigt auftritt, gibt dem Werk besonderen Nutzwert, weil hier die Orientierung durch andere Hilfsmittel nicht so leicht zu gewinnen ist. Ich kann, um den Bericht nicht allzusehr auszudehnen, auf die ausgezeichnete Rezension verweisen, die E. Foerster (Theol. Rundschau 1, 1929, 361—375)[2] über Bd. I—III (genauer: bis zur 61. Lieferung dieses Bandes) gibt. Wenn ich nun einige Bedenken gegen einzelnes vorbringe, betone ich, daß das kleine Gravamina sind gegenüber der Fülle des hervorragend Gelungenen. Für unzulänglich halte ich die Artikel Fabel 1a und b, Kleinasien I, Ptolemäer (diese Namen- und Datenliste gibt jeder Ploetz und Konsorten, und was man hier erwartet: ptolemäischen Herrscherkult, Religionspolitik u. dgl., wird mit keiner Silbe berührt). Schwach ist auch Hermetica und Litanei (wo alles Außerchristliche fehlt). Für mich wenigstens unklar ist der Beitrag „Imagocharakter der Religion" (wo der Verweis auf B. Schweitzers *Εἶδος πολυγύιον* mir völlig rätselhaft bleibt). Das Fehlen von Artikeln wie „Arzt", „Heilgötter", „Heilkraft", „Heilkunde", „Medizin" ist mir bedauerlich, teilweise wird wohl Wunderglaube abhelfen. Auch „Eunuch"

[1] *Die Religion in Geschichte und Gegenwart.* Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. 2., völlig neu bearbeitete Auflage. In Verbindung mit A. Bertholet, H. Faber und H. Stephan hrsg. von H. Gunkel und L. Zscharnak. I. Bd.: A—D. XII, 2052 Sp. mit 8 Tafeln. II. Bd.: E—H. VIII, 2068 Sp. mit 2 Tafeln. III. Bd.: I—Me. XI, 2176 Sp. mit 40 Tafeln. IV. Bd.: Mi—R. VIII, 2184 Sp. mit 2 Tafeln. Tübingen 1927—1930, Mohr-Siebeck.

[2] Auf die Neugestaltung dieser Zeitschrift durch Bultmann-v. Soden sei nachdrücklich hingewiesen: diese systematischen Berichte ergänzen die unsrigen in willkommener Weise. Die alte Reihe ist durch ein von O. Rühle verfaßtes Registerheft abgeschlossen: *Theologische Rundschau, Register zu Bd. 1—20 (1897—1917).* Tübingen 1930, Mohr-Siebeck. IV, 112 S.

oder „Kastration“ als religionsgeschichtliches Phänomen vermisse ich (Attis ist dafür kein Ersatz). „Linga und Yoni“ fehlt (Phallische Kulte — wo zur Literatur Stone, Story of Phallicism I, II, 1927 nachzutragen wäre — bzw. Hinduismus gibt nicht vollen Ersatz). Ein Artikel „Gottmenschentum“ wäre erwünscht, der neben einschlägigen wie Gottesglaube, Herrscherkult, Mensch, Menschenkult noch seine Berechtigung hätte. Ebenso „Kreuzigung“ (historisch).

Wo man „Prodigium“ sucht (Omen oder Römische Religion geben wünschenswerte Spezialnachweise hierfür nicht), findet man einen völlig entbehrlichen Artikel Produktivität und Rentabilität. „Kosmogonie“, „Limitation“ vermißt man auch. Doch wird bei diesen Desideraten vielleicht später, wenn das Register vorliegt, in anderen Artikeln teilweise Ersatz zu finden sein; z. B. vermißte ich „Chlysten“, sah dann, daß das unter den Russischen Sekten steht. Das Fehlen von Verweisen ist oft empfindlich: z. B. bei Beichte vermißt man Außerchristliches, das dann in Bußwesen kommt. Wird „Glossolalie“ unter Zungenreden kommen? Die Bemessung der Artikelumfänge ist natürlich überall ein schweres Problem. Durchweg scheint mir, daß — ob mit Rücksicht auf den heutigen Geistlichen? — den nationalökonomischen Fragen ein zu weiter Spielraum gegönnt ist. Die Reihe Arbeit bis Arbeitszeit mit 44 Spalten, wozu noch 10 Sp. Beruf — Berufsstatistik und 8 Sp. Betriebsorganisation — Betriebsrat kommen, ist unbedingt zu umfänglich (Arbeiter und Religion, bzw. Religiöses in der Arbeiterdichtung war natürlich notwendig); denn z. B. Bauer — Bauernkrieg, wo doch mehr religiös-volkskundliche Bezüge vorliegen, begnügen sich mit 11 Sp., Apostelgeschichte (wo ich Wikenhausers tüchtiges Buch ungern vermisse) gar mit 5, religionsgeschichlich so zentrale Gebiete wie Auferstehung, Bilderverehrung je mit 10, Mose-Mosessegen mit 17 Sp. Ein Mißverhältnis ist es auch, wenn nur $^1/_2$ Sp. Augenblicksgötter neben $1^1/_2$ Sp. Aufwertung stehen. Wie dieser Artikel enthalten auch Geld II, Konjunktur, Konsumtion keine Zeile von religiöser Bezugnahme, und wieder steht neben den $4^1/_2$ Sp. des letzten nur $1^1/_2$ für etwas so Wichtiges wie Kontemplation.

Zum bibliographischen Apparat einiger Artikel gebe ich Bemerkungen nur, wo es sich um Fehlen grundlegender, neuester, aber zur Zeit der Abfassung auch schon erreichbar gewesener Literatur handelt: Mysterien (Pettazzonis Misteri), Links und Rechts (Eitrem, Opferritus), Atheismus (Drachman), Chronologie (Nilsson, Primitive Time reckoning), Höllenfahrt (Ganscyniec, Katabasis in RE; J. Kroll, Descensus), Ekstase (Hauer I), Julian (edd. Bidez-Cumont), Konstantin d. Gr. (RGVV XVI, 1, 3 ff. wegen seiner Stellung zur antiken

Religion), Loisy (fehlt seine Zeitschrift Rev. d'hist. relig.), Licht (Wetter ΦΩΣ, zumal ein Artikel „Phos-Zoe" fehlt), Macht (Pfister, Nilsson u. a. Literatur über den „Machtgedanken" in nicht-primitiven Religionen), Neupythagoräer (Carcopino — nebenbei bemerkt: müssen die *Πυθαγόρειοι* denn sogar auch hier Pythagoräer und Neupythagoräer heißen?), Prähistorie (Hauer I, Schneider bzw. Clemen oben § 6; man vermißt auch Stellungnahme zu Hörbigers Glazialtheorie, vgl. unten § 35). Namenglaube (Hirzel, Güntert, vgl. oben Bd. 23, 94 f.). Bei Lyrik hätte man gern einen ersten Abschnitt gefunden über ihre magisch-sakralen Ursprünge (vgl. Werner). Wird Drama (manches anfechtbare in der Position!) durch „Tragödie" ergänzt? Bei Gregorianischer Choral wird nicht genügend deutlich seine derzeitige Renaissance in Musikwissenschaft, Liturgie und absoluter Musik, vgl. etwa Respighi. Anerkennenswert ist die gemäßigte Haltung der Verfasser von Artikeln über so kontroverse Stoffe wie Okkultismus (vgl. unten § 30) und Psychoanalyse (hier freilich ist die Bibliographie ganz unzureichend: die Hauptarbeiten, die sie auf das religionsgeschichtliche Gebiet anwenden, sollten genannt sein; einiges unten Abschn. XVIII). Sehr selten begegnet man tendenziösen oder mißverständlichen konfessionellen Urteilen, wie z. B. dem Satz bei Fronleichnamsprozession: „eine aggressive Geltendmachung höchsten Glanzes der römischen Kirche gegenüber Andersgläubigen" — sie ist doch seit 1279 gefeiert! Gegen wen war man da aggressiv?

Es wäre nun recht und billig, daß ich, auf Proben gestützt, auch die vielen wohlgelungenen oder hervorragenden Artikel nenne: aber da müßte ich Seiten füllen! Ich wiederhole deshalb: die Gravamina wiegen leicht und beruhen teilweise auf fast unvermeidbaren Schwierigkeiten, mit denen ein jedes derartige Werk zu kämpfen hat. Dieses hat sich mir, wie ich mit größtem Nachdruck betone, bei dauernder Benutzung nach Anlage wie Ausführung glänzend bewährt. Insbesondere die großen, den zentralen Problemen von allen Seiten her nachgehenden und von unterschiedlichen Spezialisten bearbeiteten Artikel stellen ihren Verfassern wie der Organisationsgabe der Herausgeber das beste Zeugnis aus. Und der Verlag tat alles, um das große Unternehmen rasch fortzuführen, das 1931 mit dem 5. Band abgeschlossen sein wird. Die reiche Bildausstattung der Artikel Kirchenbau, Kunst, Malerei und Plastik sei noch besonders hervorgehoben.

Das Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, das **E. Hoffmann-Krayer** und **H. Bächtold-Stäubli** leiten (Verlag de Gruyter, Berlin), sei hier schon erwähnt, weil es natürlich dem Religionshistoriker ein wertvolles Hilfsmittel ist; es sind zum Teil die gleichen Gelehrten beteiligt, die auch an RGG die einschlägigen Artikel beisteuerten.

Eine ausführliche Anzeige der ersten Bände folgt im nächsten Volkskunde-Bericht.

V. RELIGIONSGESCHICHTLICHES LESEBUCH UND QUELLENHEFTE (mit Anhang: Zur Religionspädagogik)

9. **Bertholets** Lesebuch (vgl. oben 24, 380 ff.) kann den Zuwachs von elf Heften verzeichnen. Zwei der Mitarbeiter der 1. Auflage haben ihre Beiträge revidiert: **Geldner**[1] den Vedismus und Brahmanismus, wobei die Upaniṣadentexte vermehrt wurden, und **Winternitz**[2] den älteren Buddhismus; er hat stark erweitert und umgestaltet, mit willkommener Beigabe der Aśoka-Inschriften als Beispiel für den Laienbuddhismus des 3. Jahrhunderts v. Chr. Für China trat als Bearbeiter **Schmitt**[3] an die Stelle Grubes, dessen Anlage er in Kap. 1—4 beibehielt, während er die Texte neu übersetzte; der Taoismus ist verselbständigt und ein Kapitel über den chinesischen Buddhismus angefügt. Die übrigen Hefte sind Religionen gewidmet, die in der 1. Auflage noch nicht vertreten waren. **Latte**[4] setzt Nilssons Beitrag fort; für eine Neuauflage schlage ich noch den Isistext von Kyme vor und den Attishymnus bei Hippolytos V 9. Im Textverzeichnis fehlt Pap. Ox. XI 1381, der S. 37 ff. übersetzt ist. Statt Cato 140 ist 141 zu lesen; die Übersetzung könnte stilistisch dem Original noch näher kommen. Die Auszüge aus den Arvalakten sollten von einer Übersetzung des berühmten Arvallieds begleitet sein, das jeder Leser in einem solchen Heft sucht. Zugegeben, daß es, wie Latte sagt, uns nicht „voll verständlich" ist; da müßte eben das gegeben werden, was Latte für das Wahrscheinliche hält. Eine knappe Auswahl aus den Jainas gibt **Schubring**[5], dem wir in den „Quellen der Religionsgeschichte" Bd. 14 (Worte Mahāvīras) schon kritische Übersetzungen aus dem Kanon der Jainas verdanken (Göttingen 1927, Vandenhoek & Ruprecht. X, 152 S.). Willkommen, weil schwerer erreichbar, sind Texte primitiver Völker; da hat **Thurnwald**[6] Australien und Südseeinseln übernommen. Bei Ägypten vermied **Kees**[7] Dubletten zu Grapows und Roeders Anthologien; mancher wünschte vielleicht, ge-

---

[1] K. F. Geldner *Vedismus und Brahmanismus* (A. Bertholet *Religionsgeschichtliches Lesebuch*[2] IX). Tübingen 1928, Mohr-Siebeck. X, 176 S.

[2] M. Winternitz *Der ältere Buddhismus nach Texten des Tipitaka* (ib. XI). Ebenda 1929. VI, 162 S.

[3] E. Schmitt *Die Chinesen* (ib. VI). Ebenda 1927. IV, 110 S.

[4] K. Latte *Die Religion der Römer und der Synkretismus der Kaiserzeit* (ib. V). Ebenda 1927. VI, 94 S.

[5] W. Schubring *Die Jainas* (ib. VII). Ebenda 1927. IV, 33 S.

[6] R. Thurnwald *Die Eingeborenen Australiens und der Südseeinseln* (ib. VIII). Ebenda 1927. IV, 48 S.

[7] H. Kees *Ägypten* (ib. X). Ebenda 1928, VIII, 57 S.

rade im Hinblick auf den Synkretismus, mehr magische Texte, aber da kann man sich ja an Lexas Sammlung halten. **Schröders**[1] Germanen berücksichtigen natürlich auch antike Testimonia; das Heft umfaßt auch noch die Taufgelöbnisse und sonstige Zeugnisse für die Einführung des Christentums. Bei **Krauses**[2] Kelten wird die glückliche Auswahl gelobt, Inkorrektheit in Einzelheiten gerügt von Thurneysen, DLZ 1929, 2189 ff. Die neuesten Hefte gelten Indien: **Winternitz**[3] führt den nachchristlichen Buddhismus von Nepal, Tibet, China, Korea und Japan vor, der auch einige interessante Zaubertexte enthält; zur Form der *voces magicae* vgl. auch Hauer, Die Dhāraṇī etc. (Beitr. z. indischen Sprachwissenschaft II, 1927). Aus der Bhagavadgītā, der Bhakti-Literatur und anderen hinduistischen Texten bis zu Rāmakṛṣṇa gibt **Schrader** eine offenbar sehr selbständige, reich kommentierte Auslese.[4]

Pettazzoni, auch als Organisator religionswissenschaftlicher Arbeit in Italien eifrig tätig, stellt neben die Bandreihe seiner *Storia delle religioni* (die Neuerscheinungen hiervon werden in den einzelnen Fachberichten besprochen; über Bd. 7 vgl. unten § 46, über Bd. 8 vgl. § 45) und neben seine Zeitschrift *Studi e Materiali* jetzt auch ein Gegenstück zu Bertholets Lesebuch: Testi e Documenti per la storia delle religioni. Er selbst eröffnet sie mit einem Bändchen über die Mythologie Japans[5], **Papesso** gibt Hymnen des Rig-Veda[6], **Furlani** Texte zur eigenartig synkretistischen Religion der Jeziden.[7] Gemeinsam ist allen Heften die ausführliche Einleitung (bei den zwei letzten fast die Hälfte!) und die reiche Kommentierung.

Nach den mir vorliegenden Probeheften zu urteilen, verdienen zwei populäre, wohl speziell für Schulzwecke veranstaltete Sammlungen empfohlen zu werden, weil sie unter sachkundiger Leitung stehen und von Fachleuten bearbeitet sind: die von **Lietzmann** und **Weidel** geleiteten „Religionskundlichen Quellenhefte"[8] sowie die von **Walter-**

[1] Fr. R. Schröder *Die Germanen* (ib. XII). Ebenda 1929. VI, 77 S.

[2] W. Krause *Die Kelten* (ib. XIII). Ebenda 1929. VI, 46 S.

[3] M. Winternitz *Der Mahāyāna-Buddhismus* (ib. XV). Ebenda 1930. VI, 88 S.

[4] F. O. Schrader *Der Hinduismus* (ib. XIV). Ebenda 1930. VII, 85 S.

[5] R. Pettazzoni *Religioni del Giappone, Shintoismo.* La mitologia Giapponese secondo il libro del Kojiki (Testi e Documenti I). Bologna 1929, Zanichelli. XII, 118 S.

[6] V. Papesso *Religioni dell' India, Vedismo e Brahmanesimo.* Inni del Rig-Veda (ib. II). Ebenda 1929. XII, 148 S.

[7] G. Furlani *Religione dei Yezidi* (ib. III). Ebenda 1930. X, 124 S.

[8] Heft 1: H. Hohlwein *Von den Christenverfolgungen zur Reichskirche* (32 S.). 3: H. Dörries *Augustin* (48 S.). 7: H. Bornkamm *Franz von Assisi* (48 S.). 8: Derselbe *Luthers Leben* (64 S.). 9: K. Weidel *Luthers Hauptschriften* (48 S.). 11: H. Rückert *Calvin* (32 S.). 12: H. Kittel *Der Calvinismus in Westeuropa* (48 S.). 17: J. Petri *Die Bekehrung der Germanen zum Christentum* (48 S.).

scheid herausgegebenen „Religiösen Quellenschriften“.[1] Der Plan beider Reihen ist weitgespannt, bei der zweiten liegt der Nachdruck offenbar auf der Geschichte und Wesensdarstellung des Katholizismus.

10. Anhangsweise seien ein paar religionspädagogische Arbeiten notiert. Zur eben erwähnten Lietzmannschen Sammlung gehört als Lehrbuch ein Grundriß der evangelischen Religionskunde[2], der, geschichtlich unterbauend, dem Urchristentum einen Abriß der israelitisch-jüdischen und hellenistischen Religion vorausschickt und dann die Kirchengeschichte skizziert.

L. v. Schroeder[3] wollte seine aus dem Nachlaß herausgegebene Religionslehre als „ein Hilfsbüchlein für Lehrer und Schüler“ betrachtet wissen. Das kann es auch sein, weniger zur praktischen Vermittlung von Wissenstoff, denn als menschlich eindrucksvolles Dokument

---

19: J. Petri *Scholastik* [Anselm von Canterburys *Cur deus homo*] (32 S.). 20: F. Grußendorf *Papsttum und Kaisertum* (32 S.). 24: H. Dörries *Der Jesuiten-Orden* (32 S.) 25: E. Zimmermann *Der Pietismus* (32 S.); hier scheint mir das Material aus Zinzendorf eine wesentliche, wenn auch nicht gerade erfreuliche Seite des Mannes zu Unrecht unbezeichnet zu lassen. 29: K. Weidel *Schleiermacher* (48 S.). 32: H. Rückert *Die Verfassung der evangelischen Landeskirchen Deutschlands* (32 S.). 33: R. Kayser *Kirchliche Strömungen des 19. Jahrhunderts* (48 S.). 34: K. Buchholz *Religiöse Kräfte in der deutschen Jugendbewegung* (48 S.) 35: Derselbe *Die Religion der Primitiven* (48 S.). 36: F. Boehm *Altgriechische und altrömische Religion* (36 S.). 39: P. Thomsen *Erläuternde Texte zu den geschichtl. Büchern des Alten Testaments* (32 S.; gemeint sind altorientalische Urkunden und Texte). 42: J. Richter *Die Weltmission des Christentums* (32 S.). 43: R. Seeberg *Innere Mission und soziale Gedanken des evangelischen Christentums* (48 S.). 44: H. Weinel *Aus der Gotteslehre der gegenwärtigen Philosophie und Theologie* (48 S. — sehr dankenswert, von W. Wundt bis K. Barth). 46: Derselbe *Das Jesusbild in den geistigen Strömungen der letzten 150 Jahre* (48 S.). 48: P. Althaus *Unsterblichkeit und Ewiges Leben* (48 S. — nur Christentum und Philosophie berücksichtigend). 49: H. Weinel *Das Gebet in den Religionen der Gegenwart* (32 S.). — Leipzig u. Berlin o. J., B. G. Teubner.

[1] Heft 1: J. Junglas *Das Konzil von Trient* (48 S.). 2: H. Reinarz *Von Ketteler und Leo XIII.* (46 S.). 3: J. Walterscheid *Märtyrerakten* (45 S.). 4: St. Hilpisch *Aus frühmittelalterlichen Benediktinerklöstern* (47 S.). 5: J. Walterscheid *Aus der altchristl. Literatur* (70 S.). 6: A. Wintersig *Die Jungfrauenweihe* (33 S.). 7: St. Hilpisch *Aus der Frühzeit des Mönchtums* (37 S.). 8: H. Dausend *Altchristliche Meßfeier* (40 S.). 9: P. Becker *Gott, Götter und Griechen* (38 S. — geschickte Anlage, aber der Hellenismus kam etwas zu kurz weg). 10: J. Walterscheid *Die ältesten deutschen Weihnachtsspiele* (63 S.). 11: H. Reinarz *Der Kulturkampf* (52 S.). 12: St. Hilpisch *Aus frühmittelalterlichen Frauenklöstern* (32 S.). 13: F. Bremer *Augustinus* (51 S.). 14: G. Wellstein *Der Zisterzienserorden* (42 S. mit 1 Karte). Düsseldorf 1926 ff., Schwann.

[2] W. Beyer - H. Rückert *Grundriß der evangel. Religionskunde auf geschichtlicher Grundlage* unter Mitwirkung von H. Lietzmann, K. Weidel, A. Weinel (= Hilfsbücher f. d. Religionsunterricht V [2]). Leipzig-Berlin 1927, B. G. Teubner. XII, 292 S.

[3] L. v. Schroeder *Religionslehre.* Hrsgeg. von K. Völker. Leipzig 1921, Haessel. 74 S.

persönlicher Religiosität, die in arischem Ideengut, christlicher Frömmigkeit und idealistischer Philosophie ihre Wurzeln hat.

Im Anschluß hieran sei noch hingewiesen auf eine Tübinger Dissertation über die Lehrbarkeit der Religion; ihr Verfasser **Schorsch**[1] steht als Rabbiner sowohl der Religionskunde wie der Pädagogik nahe und setzt sich mit der religionswissenschaftlichen Forschung auseinander. Daß trotz anzuerkennender Gedankenschärfe und Gründlichkeit ein starkes „Aber“ bleibt, betont Bohne DLZ 1930, 1545f.

VI. BILDERATLAS UND RELIGIONSKARTE

Mit großer Freude verfolgt man den rüstigen Fortgang des Bilderatlas von **H. Haas** (Bd. 24, 382f.). Von **W. Kirfel** ist die Religion der Jainas erschienen[2]; eigenartig, wie ihre starke Zahlensystematik auch in der bildenden Kunst sich Ausdruck verschafft. Der bei dem fremdartigen Inhalt mit Recht ausführlicher gehaltene Text wird mit reichhaltigen Literaturangaben abgeschlossen, in denen das ein Jahr nach Glasenapps Gesamtdarstellung erschienene zusammenfassende Werk von A. Guérinot — dessen viele früheren Arbeiten Kirfel nennt — nachzutragen wäre: La Religion Djaïna, Histoire, Doctrine, Culte, Coutumes, Institutions, Paris 1926, Geuthner, VIII, 353 S. mit 25 Tafeln. Da es auch in Schubrings Textauswahl (oben § 9) nicht genannt ist, verweise ich darauf, allerdings auch auf die scharfe Kritik von Ch. Krause, ZDMG 9, 195ff. Kirfels Heft bietet sowohl Glasenapp (Der Jainismus, eine indische Erlösungsreligion. Berlin 1925, Hägner. XV, 505 S. mit 31 Taf.) wie Guérinot gegenüber eine selbständige Bilderauswahl, wenn sich auch manches naturgemäß deckt; die schönen Farbentafeln Glasenapps konnte er freilich nicht übernehmen.

Ein Doppelheft ist **Rumpf** für die Griechen[3] eingeräumt worden, der bei knappem Text und sorgfältiger Bildbeschreibung Kultsymbole und Götterbilder, Kultstätten, Weihgeschenke, Kulthandlungen und Opfer, Hochzeits- und Bestattungsgebräuche, Weissagung und Aberglaube in über 200 Abbildungen anschaulich macht. Die wohlgelungene Auswahl hält die rechte Mitte in der Aufnahme von bekanntem bzw. abgelegenem oder neugefundenem Material. Zusammen mit den oben 24, 382f. angezeigten Heften von Karo und Leipoldt haben wir nun die wertvollste Ergänzung der verschiedenen neueren Darstellungen der griechischen Religion.

---

[1] E. Schorsch *Die Lehrbarkeit der Religion* (Pädagog. Unters. herausg. von O. Kroh, V 2) = Manns Pädagog. Magazin Nr. 1229. Langensalza 1929, Beyer 96 S.

[2] H. Haas *Bilderatlas zur Religionsgeschichte*. 12. Lieferung: W. Kirfel Die Religion der Jainas. Leipzig 1928, Deichert. XXV S., 77 Abb.

[3] H. Haas, ib. 13./14. Lieferung: A. Rumpf *Die Religion der Griechen*. Ebenda 1928. XII S., 208 Abb.

Den Mithraskult behandelt **Leipoldt**[1] naturgemäß im Anschluß an Cumonts grundlegende Arbeiten, aber mit selbständigem Urteil und erfreulich freigebig in Text und Bildern. Die wichtigen Neufunde von Capua (zwei bei Leipoldt nicht reproduzierte Monumente aus diesem Mithreum sind jetzt bequem zugänglich durch Reitzenstein, oben Taf. IV, Abb. 15 u. 16), Dieburg (wo nur die Wodan-Hypothese zu bereitwillig übernommen ist, vgl. Nock und Latte, Gnomon 6, 31 und 555) und Trier geben dem Heft einen erhöhten Wert. Dieterichs Mithrasliturgie sollte nach der 3. Auflage zitiert werden.

Bei der eigenartigen Überlieferung über mexikanische Religion — primäre religiöse Literatur fehlt — sind die Steindenkmäler und die Bilderschriften besonders wichtig. **K. Th. Preuß** hat seine oft bewährte Kennerschaft dafür dem Bilderatlas zugute kommen lassen.[2]

Eine Religionskarte der Erde in siebenfarbiger Ausführung und genügender Größe (75 × 125 cm), die **K. Streit**[3], der Verfasser eines geschätzten Missionsatlas, entwarf, fördert die Anschauung.

VII. TAGUNGS- UND KONGRESSBERICHTE

12. Die Vorträge der Internationalen Woche für Religions-Ethnologie[4], für katholische Geistliche bestimmt, stellen naturgemäß Probleme ethnologischer Art in den Vordergrund. Und da das Präsidium in den Händen von P. W. Schmidt lag, kommt die von ihm und dem Anthropos-Kreis vertretene Richtung weitgehend zu Wort, ohne daß sie jedoch die alleinherrschende wäre. Da auch Fragen allgemeiner Art und Probleme der Kulturreligionen erörtert werden, gebe ich Hinweise. Die Wissenschaftsgeschichte und Methodologie von Religionswissenschaft und Ethnologie skizzieren **Pinard de la Boullaye**, **Padovani** (Lage in Italien), **Schmidt** (Geleistetes und Aufgaben). Beachtung verdient **Lindworskys** Versuch, das kausale Denken der Naturvölker als vom unserigen nicht grundsätzlich verschieden zu erweisen, indem er sich auf die Ergebnisse der neuen Experimentalpsychologie stützt; vgl. auch **Wunderle** über differentielle Psychologie. Über materielle Kulturentwicklung sprach **Koppers**, zur Kulturkreislehre **Lebzelter** und **Schmidt**.

---

[1] H. Haas, ib. 15. Lieferung: Johannes Leipoldt *Die Religion des Mithra.* Ebenda 1930. XX S., 50 Abb.

[2] H. Haas, ib. 16. Lieferung: K. Th. Preuß *Mexikanische Religion.* Ebenda 1930. XVII S. 73 Abb.

[3] K. Streit *Religionskarte der Erde.* München 1929, Piloty & Loehle.

[4] *Settimana Internazionale di Etnologia Religiosa,* IVa Sessione. Milan, 17.—25. Sept. 1925. Paris 1926, Geuthner. 375 S.

Ein ganzer Zyklus von Vorträgen gilt den sittlichen Grundlagen und Anschauungen der Primitiven (**Wunderle, Schmidt, Gusinde, Dubois, Schebesta**), während **Lemonnier** in diesem Zusammenhang über Semiten, **Gahs** über Altaivölker, **Calderini** über das hellenistisch-römische Ägypten handelt. Das zweite zentrale Thema, das nun aus dem Umkreis der allgemeinen Religionsgeschichte diskutiert wird, ist der Heilbringer- und Erlösungsgedanke. Die Naturvölker betrachten unter diesem Gesichtspunkt **Schmidt** und **Schumacher**, den Mazdeismus **Pestalozza**, den primitiven Buddhismus **Ballini**, Ägypten, speziell die Osirisreligion **Junker** (vgl. Wiedemann, oben 26, 335), den Islam **Galbiati**, die Antike **Allo**, das Neue Testament **Battifol**. Daß der Vortrag von **Ruch** über Eucharistie und die antiken Mysterien tiefere Fragen nicht sieht und nicht auf der Höhe der meisten Beiträge dieser Tagung steht, bemerkt auch ein so kompetenter Beurteiler wie P. Odo Casel (Jahrb. f. Liturgiewiss. 8, 1928, 312).

13. Ich habe ferner zu berichten über zwei **Religionswissenschaftliche Kongresse.** Der vierte internationale in Leyden von 1912 beschloß, den fünften nach Heidelberg einzuberufen, da kam der Krieg dazwischen. 1923 wurde in Paris ein Kongreß abgehalten, der sich international nannte und es auch insofern war, als viele Nationen vertreten waren, jedoch Deutsche und Österreicher fehlten. Da der wieder in vollem Wortsinn internationale Kongreß in Lund von 1929 offiziell als der fünfte gezählt wird, ist damit ja zugegeben, daß mit ihm der Anschluß an die Reihe von 1912 vollzogen ist. Und da man in Lund einstimmig für den sechsten Kongreß Berlin als Tagungsort wählte, so zeigt sich in erfreulicher Weise der Wille zur reibungslosen Zusammenarbeit der Nationen auf einem Gebiet, wo sie sich von jeher besonders fruchtbar erwiesen hat und hoffentlich stets erweisen wird!

Auch der **Pariser Kongreß von 1923** hatte einen bedeutenden wissenschaftlichen Ertrag, wie man beim Studium der zwei stattlichen Bände[1] feststellen darf. Es ist natürlich unmöglich, auch nur alle Themen anzudeuten. Kurze Referate muß ich völlig übergehen, von im Wortlaut abgedruckten, umfangreicheren Vorträgen kann ich auch nur eine notwendigerweise subjektive Auslese geben. **Toussaint** fordert eine stärkere Vertretung der Religionsgeschichte an den Universitäten, wo Frankreich, wie der Pariser Historiker Berr in der Diskussion feststellte, Deutschland gegenüber noch benachteiligt ist. Der Kongreß faßte eine Resolution, die eine Vermehrung religionsgeschichtlicher Vorlesungen verlangt. Zu **Pettazzonis** Monotheismus vgl. unten § 20.

---

[1] *Actes du Congrès international d'histoire des religions tenu à Paris en Octobre 1923.* Paris 1925, Champion. Vol. I: IV, 519 S; vol. II: 466 S.

Über Metaphysik und Religionsgeschichte sprach **Sartiaux**, **Schuwer** über mystischen Realismus in der religiösen Kunst.

Die Mentalität der Primitiven kennzeichnet **Kreglinger** (vgl. dazu unten § 18), den prähistorischen Totemismus **v. Gennep**, der auch eine Klassifikation der Grabgebräuche gibt. Über Animismus in Dichtung und Philosophie trug **Teissonière** vor. Indianische Totenrituale bespricht **Rivet.** Den Anfängen der ägyptischen Kultur geht **Naville** nach, **Sartiaux** denjenigen der griechischen Philosophie im Zusammenhang mit orientalischen Religionsvorstellungen (vgl. dazu jetzt Reitzenstein und Geffcken, unten § 15). **Rose** behandelt Heros und Manen, **Zielinski** die Anfänge der hellenistischen Religion, **Czarnowski** sakrale und magische Raumteilungen (*templum, pomerium* usw.), **Bayet** Menschenopfer bei den Kelten. Einen Wundertypus verfolgt in seiner bekannten Weise **Saintyves**, ausgehend von Josua, der die Sonne anhält. Von alttestamentlichen Arbeiten nenne ich **Lods** (Rolle der mündlichen Tradition, und seinen Aufsatz über Samson), **Naville** (Historische Methode und AT), **de Saussure** (at. Propheten und die religöse Kosmologie der Chinesen und Iranier; vgl. dazu auch Franke, unten § 15), von neutestamentlichen **Bernoulli** (Jesus über Gott-Vater nach den Synoptikern), **Guignebert** (Exegese von Phil. 2, 6—11), **Goguel** (Christi Auferstehung im Urchristentum). Das Urchristentum betrifft ferner u. a. der Vortrag von **Alfaric** (Christentum und Gnosis). Den Kult des hl. Antonius in Savoyen behandelt mit reichem Material **van Gennep.** Über Thomas Becket spricht **Genestal**, und einen interessanten Fall von religiösem Wahn analysiert **Berguer.** Der Islam kommt u. a. durch **Keuprulu Zadé Mehmed Fuad Bey** (Ursprung des Bektâshismus) und **Nikitine** (Religiöses in kurdischen Texten) zu Wort. Die Volkskunde geht ja manches in schon genannten Vorträgen an, ich erwähne noch **Bugiel** über vlämische Volkskunde.

14. Noch kürzer muß ich mich über die Vorträge des **Lunder Kongresses**[1] fassen, der allen Teilnehmern in dankbarster Erinnerung steht. Im Gegensatz zu der verwirrenden Fülle der Materien seiner Vorgänger stellte er als Hauptthema den Seelenglauben zur Debatte, der nun von allen Seiten ungemein förderlich behandelt wurde. Natürlich waren auch andere Gegenstände zugelassen, so daß die Gefahr der Einseitigkeit vermieden und doch eine starke Geschlossenheit erzielt war. Da die Kongreßakten nur kürzere Referate zum Abdruck bringen, verbietet sich die auch nur auszugsweise Nennung der Vorträge; es wird jeweils

---

[1] *Actes du Ve Congrès international d'histoire des religions à Lund, 27—29 août 1929.* Lund 1930, Gleerup. Vgl. den Kongreßbericht von Bertram *Theol. Blätter* 1929, 289 ff.

vermerkt, ob und wo der Druck in extenso erfolgt.[1] Abgesehen von den Ansprachen ist nur ein Festvortrag im vollen Wortlaut wiedergegeben, der **Edvard Lehmanns**: Der Lebenslauf der Religionsgeschichte. Es ist ein schmerzliches Gefühl für uns alle, daß wir des beneidenswert frischen und temperamentvollen Sprechers, der damals für den erkrankten Erzbischof Söderblom einsprang, heute nur noch als eines Toten gedenken können. Aber was er für die Religionsgeschichte, auch für unser Archiv geleistet, das bleibt lebendig.

VIII. SAMMELWERKE

15. Von den Schriften der Bibliothek Warburg war schon oben Bd. 23, 339 f. die Rede. Einige neuere Bände der Studien werden im nächsten Antikenbericht anzuzeigen sein, da sie das Fortleben der Antike angehen, einige fallen in andere Berichtsgebiete, Heft 6 (Cassirer, Sprache und Mythos) wird unten § 32 besprochen. Hier ist nun auf die einschlägigen Arbeiten in den Vorträgen hinzuweisen: offenbar und glücklicherweise hat der Tod des Begründers der Bibliothek auf ihre reiche Publikationstätigkeit keinen hemmenden Einfluß, und **F. Saxl** leitet weiter im Geiste des Stifters.

Ich ordne nach Sachgruppen und bezeichne den Band in Klammer[2]; natürlich kann ich nur solche Beiträge erwähnen, die stofflich das Interessengebiet unseres Archivs angehen. *Ἐκ Διὸς ἀρχώμεσθα* — das heißt also mit **v. Wilamowitz'** schönem Zeus-Vortrag (III), der den gleichnamigen von Diels (oben Bd. 22, 1 ff.) aber nicht entbehrlich macht. **Reitzenstein**, Altgriechische Theologie und ihre Quellen (IV) schließt sich an seine „Studien zum antiken Synkretismus" (Hesiod usw.)

[1] Von selbständig erschienenen Vorträgen liegt mir vor: A. Bertholet *Dynamismus und Personalismus in der Seelenauffassung* (= Sammlung gemeinverständlicher Vorträge usw. 142). Tübingen 1930, Mohr-Siebeck. 20 S. Unter Dynamismus versteht B. die Vorstellung, nach der die Seele ein krafthaltiger Stoff im Körper ist; beim Personalismus wird sie als Bild, Schatten, *alter ego* gedacht. Das Nebeneinander beider Vorstellungen läßt sich nicht prinzipiell in ein historisches Nacheinander auflösen. — Es soll keine Zurücksetzung anderer bedeuten, wenn ich wenigstens auf **Nilssons** prinzipiell äußerst wichtigen Vortrag (S. 90—99) hinweise: *Existiert ein primitiver Seelenbegriff?* Vgl. *Rev. d'hist. et de philos. rel.* 1930; dazu auch Phil. Wochenschr. 1930, 1217. Über **Sydows** *Mana* vgl. S. 118—131.

[2] *Vorträge der Bibliothek Warburg* hrsg. von F. Saxl. Band III [die Bandnummer ist leider den Titeln nicht beigedruckt, nur Bogenaufschrift; der Kürze halber wähle ich oben im Text diese Zahlen] = *Vorträge 1923—1924.* VIII, 277 S. mit 31 Tafeln. — Bd. IV = *Vortr. 1924—1925.* VIII, 371 S. mit 35 Tafeln. — Bd. V = *Vortr. 1925—1926.* VIII, 217 S. mit 57 Tafeln. — Bd. VI = *Vortr. 1926—1927.* XII, 248 S. mit 102 Tafeln. — Bd. VII = *Vortr. 1927—1928.* X, 341 S. mit 42 Tafeln. Leipzig u. Berlin 1926—1930, Teubner. Vgl. Nachträge.

an. Zu seinem Platon und Zarathustra (IV) vergleiche man jetzt Geffckens Aufsatz über Platon und den Orient (N. Jahrb. f. Wissensch. u. Jugendbildung 5, 1929, 517 ff.). **Dornseiff**, Literarische Verwendungen des Beispiels (IV) berührt auch sakrale Formen. In glänzender Weise erweist **Noack** den sakralen Charakter des römischen Triumphs (V): der Triumphator ist offenbarer Gott, der Triumphbogen kein Ehrenmal für den menschlichen Sieger, sondern Weih- und Dankgeschenk an die Gottheit. Gegenüber der so oft betonten Orientalisierung der griechischen Religion betont **Greßmann** den Einfluß des hellenischen Geistes auf die orientalischen Religionen (III), hellenistische Missionspropaganda im Judentum, in Ägypten, besonders den stilbildenden Einfluß griechischer Kunst in den synkretistischen Religionen. Wie gleichmäßig Gladiatorenblut und Märtyrerblut als Phylakterion, Heilmittel, Zauberingrediens verwendet wird, zeigt **Dölger** (III). Den Apostel Paulus und seine Stellung zur antiken Welt bespricht **K. L. Schmidt** (IV), wärend **Lietzmann** die Entstehung der christlichen Liturgie aufhellt (V). Von größter Bedeutung ist der umfangreiche Beitrag **H. H. Schaeders**: Urform und Fortbildung des manichäischen Systems (IV). Er unterstreicht die hellenistischen Elemente darin, die begriffliche Struktur von griechischer *ratio* her; auch die in ihren Folgen weittragenden Bedenken gegen Reitzensteins „Iranisches Erlösungsmysterium“ dürfen nicht übersehen werden. Die nordischen, persischen und christlichen Weltuntergangsvorstellungen behandelt **Reitzenstein** (III), wobei er die ersteren auf manichäisch-christliche Einflüsse zurückführt; vgl. auch die Anzeige von Ziegler-Oppenheim unten § 35. Aus der Rechtssymbolik im germanischen und römischen Recht erörtert **Borchling** vornehmlich die des Stabes und der Gebärden (III). **Doren**, Wunschräume und Wunschzeiten (IV) bespricht alte und neuere Utopien, Weltzeitvorstellungen, Chiliasmen; vgl. auch seinen Aufsatz über Campanella unten § 16. **E. Hoffmann**, Platonismus und Mittelalter, weist zumal auf Einflüsse in der Seelenlehre und der Kosmologie hin (III). Desgleichen **Liebeschütz**, Kosmologische Motive in der Bildungswelt der Frühscholastik (III), wo sich Platons Timaios mit philosophisch umgedeuteter Genesis und allerlei Astrologie seltsam mischt. Hierher gehört auch das eigenartige Weltbild des Opicinus de Canistris aus dem XIV. Jahrhundert, das **Salomon** zum erstenmal bekanntgibt (VI). Lehrreich, daneben die kosmischen Gedanken in Philosophie und Staat der Chinesen zu stellen mit ihrer Zahlensymbolik und Weltraumgliederung, die **O. Franke** anschaulich macht (V); vgl. hierzu de Saussure oben § 13. Mehr für die Kunstgeschichte er-

giebig ist **Henkels** Vortrag über Illustrationen von Ovids Metamorphosen im 15.—17. Jahrhundert — eine Aufgabe, die auch heute noch Künstler locken kann, ich weise hin auf Costes Fresken in der Tübinger Alten Aula, die, 1927 gemalt, sozusagen eine jungdeutsche Antike repräsentieren. Daß selbst der moderne Denkmalkultus Anlaß gibt, Heroen- und Reliquienkult, Geniereligion, adulatorische Divinisation zu streifen, zeigt **Schlossers** Aufsatz (VI).

Wie vielfach neuerdings bei Vortragszyklen, Fachtagungen, Kongressen geschieht, sind die Vorträge 1927/28 (Bd. VII) unter ein Thema gestellt: Zur Geschichte des Dramas. **K. Th. Preuß** führt auf breiter ethnographischer Basis den Unterbau des Dramas auf: wir sehen, wie Mimik, Maskentänze, Typen dramatischer Szenen als Zauberkult zur Mehrung der Jagdbeute, der Vegetation, zu Heilzwecken dienen, wir finden daneben aber auch profane Darstellungen, Improvisationen aus Freude am Mimischen an sich. Bei der antiken Tragödie geht **Geffcken** nicht auf die vermutlichen primitiven Anfänge ein, braucht es insofern auch nicht, als er den Begriff des Tragischen in der Antike entwickelt und einen Beitrag zur antiken Ästhetik liefert — ungemein gehaltvoll und gelehrt. Für unseren Bericht von Interesse ist die Hervorhebung der vielen Märchenstoffe im Drama neben den dominierenden epischen Themen. **Regenbogen** behandelt Schmerz und Tod in den Tragödien Senecas mit Ausblicken auf das Nachwirken Senecas in der Neuzeit. **Voßler** geht den katholischen und antiken Voraussetzungen der romanischen Bühnendichtung nach, und **J. Kroll** reiht das Spiel von Christi Höllenfahrt in den Rahmen orientalischer und antiker Descensusvorstellungen ein. Für alle Bände sei ausdrücklich noch die glänzende bildliche Ausstattung rühmend hervorgehoben.

16. Die Festschrift für Walter Goetz[1] enthält auch allgemeinere religionswissenschaftliche Beiträge. **F. Kern** setzt seine typologischen Studien fort, indem er den Natur- und Gewissensgott durch die Strata der Urkultur, Tiefkultur, Heroen-, Erlösungs- und Aufklärungskultur verfolgt. **A. Giesecke**, dem verdienstlichen Organisator und Verleger so zahlreicher religionswissenschaftlicher Arbeiten, folgt man gern auf seinem kenntnisreichen und von innerer Anteilnahme getragenen Gang durch die europäische Frömmigkeit. Die Religionssoziologie Max Webers stellt mit beachtenswerter Kritik **J. Wach** dar. Die übrigen für uns in Betracht kommenden Arbeiten gelten, wie bei Goetzens Arbeitsgebiet natürlich, dem Mittelalter und der Renaissance: **W. Levison** veröffentlicht eine Predigt des

[1] *Kultur- und Universalgeschichte.* Walter Goetz zu seinem 60. Geburtstage dargebracht von Fachgenossen, Freunden und Schülern. Leipzig-Berlin 1927, B. G. Teubner. IV, 567 S.

Lupus von Ferrières, **B. Schmeidler** sammelt Anti-asketische Äußerungen des 11./12. Jahrhunderts, **Ph. Funk** bringt viel Unbeachtetes zur Frömmigkeit und Mystik im Ordenslande Preußen, **H. Grundmann** zeichnet den Typus des mittelalterlichen Ketzers. Die Spannung zwischen Willensfreiheit und Astrologie erläutert **H. Baron** an Marsilio Ficino und Pico della Mirandola. Für die Entstehung des politischen Protestantismus ist, nach **J. Kühn**, nicht Karl V., sondern Ferdinand verantwortlich zu machen. Wie in dem oben § 15 erwähnten Warburg-Vortrag handelt **Doren** über Campanella als Chiliast und Utopist.

Die Festschrift für **R. Seeberg**[1] soll hier als Ganzes nur kurz erwähnt werden, weil eine Anzeige der einzelnen Beiträge in Separatausgaben den einschlägigen Berichten vorbehalten bleibt. In den zwei Bänden, die sich um Theorie und Praxis des Christentums gruppieren, überwiegt naturgemäß Geschichte, Kunst, Teologie, Dogmatik des Christentums, sein Verhältnis zur Philosophie. Außerhalb dieser Kreise, aber an sie grenzend, steht **Titius'** Beitrag über Platos Gottesgedanke und die Theodizee, die unten zu nennenden von **Bertholet** (§ 39) und **C. Schweitzer** (§ 50), sowie **Jirku** über das israelitische Jobeljahr. Über **Gennrich** s. § 42.

B. BESONDERER TEIL

IX. WESEN UND ENTWICKLUNGSSTADIEN DER RELIGION

17. Im ersten Band eines groß angelegten religionswissenschaftlichen Werkes geht **Hauer**[2] dem religiösen Erlebnis auf den unteren Stufen nach. Das Material entnimmt er im wesentlichen den Primitiven, analysiert aber eingehend und besonnen auch die prähistorischen Funde auf ihren religiösen Gehalt und zieht natürlich auch die historischen Religionen in den Kreis der Betrachtung. Alles eminent kenntnisreich und mit sicherer Intuition, in klarer, eindrucksvoller Sprache. Wenn man heute die primitive Religion als positiv zu bewertendes und seinem Wesen nach als „Religion" wirklich anzusprechendes Phänomen anerkennt, ist das nicht zuletzt dieser Sinndeutung Hauers zu danken. Vortrefflich arbeitet er den ekstatischen Charakter so vieler Erscheinungen dieser Religiosität heraus; über das „Macht"-Erlebnis, Totemismus, Traum und Religion, Nagualismus,

---

[1] *Reinhold-Seeberg-Festschrift.* I: Zur Theorie des Christentums. II: Zur Praxis des Christentums. Hrsg. von W. Koepp. Leipzig 1929, Deichert-Scholl. XII, 342 S.; IV, 342 S.

[2] J. W. Hauer *Die Religionen. Ihr Werden, ihr Sinn, ihre Wahrheit.* I: Das religiöse Erlebnis auf den unteren Stufen. Stuttgart 1923, Kohlhammer. XII, 556 S.

Jenseitsglaube, Ahnenkult, Heldenverehrung, Besessenheit, Geheimbünde — um nur einige Kapitel anzudeuten —, auch über Magie und Religion sagt er Tiefdurchdachtes, was auch der Ethnologe nicht vernachlässigen wird. Heiler (DLZ, 1924, 1173 ff.), der dem Werk einen Ehrenplatz in der religionswissenschaftlichen Literatur zuerkennt, findet seine Schwäche in den religionsphilosophischen Voraussetzungen, dem Dominieren des „Erlebnisses", des Psychologismus. Doch die transzendente Wirklichkeit der Religion wird in den späteren Bänden sicher noch Gerechtigkeit finden, das zeigt ja schon der Untertitel des Gesamtwerkes: „ihre Wahrheit".

18. Kreglinger[1], durch seine mehrbändigen *Études sur l'origine et le développement de la vie religieuse* für eine solche Aufgabe wohl vorbereitet, stellt in einem schmalen Bändchen die wesentlichsten Elemente der Hauptreligionen dar, um die religiöse Entwicklung der Menschheit in ihren charakteristischen Stufen hervortreten zu lassen. Also weniger eine Geschichte der Religionen als religiöse Ideengeschichte und Morphologie. In seiner guten Schilderung der primitiven Religion (vgl. auch oben § 13) wird man nur die zu weitgehende Behauptung einschränken, es habe bei den Primitiven kaum Götter gegeben. In dem evolutionistischen Schema reihen sich weiter an: die „monarchischen" Religionen, die Erlösungsreligionen, die „katholischen" Religionen (Kaiserkult, Astrologie, philosophische Religion Griechenlands, Katholizismus, China, Islam — originell, aber im einzelnen nicht alles gleichermaße überzeugend). Das Schlußkapitel „Scheidung zwischen Religion und Zivilisation" behandelt Protestantismus und Gegenreformation.

19. Eine deutsche Ausgabe der Epitome von **Frazers** Hauptwerk, dem *Golden Bough,* ist zweifellos etwas Willkommenes.[2] Die Treue der Übersetzung kann ich nicht nachprüfen, da die *abriged Edition* mir nicht zugänglich ist. In einer Hinsicht jedenfalls versagte die Übersetzerin Dr. phil. **Helen von Bauer** völlig: von der Antike hat sie keine Ahnung. Schon im Inhaltsverzeichnis begegnet uns ein Hyppolitus, im Text steht dann diese Unform friedlich neben Hyppolytus, ganz vereinzelt taucht auch das richtigere Hippolytus auf. Von harmloseren Formen wie Baalbec, Meander, Clement von Alexandrien, Hermion gehen über Pumiyaton, Myrrh, Comana in Ponuts, Busir die Vexierrätsel (ich bitte den Leser, sie sich zu lösen) fort bis zum Register, wo man Zafrens findet, im Text nachschlägt und auf Zafreus stößt, nur das richtige Zagreus

---

[1] R. Kreglinger † *Die religiöse Entwicklung der Menschheit,* übersetzt von Frau P. Kreglinger. Bonn 1930, Schroeder. 153 S.

[2] Sir J. G. Frazer *Der goldene Zweig (The golden Bough).* Das Geheimnis von Glauben und Sitten der Völker. Abgekürzte Ausgabe. Leipzig 1928, Hirschfeld. VII, 1088 S.

findet man nirgends. Und schließlich will uns die Druckfehlerliste glauben machen, daß das — im Text ausnahmsweise richtig geschriebene — Pantheon lauten müsse Panteon. Was die Dame wohl für einen Dr. phil. gemacht haben mag? Für die gewiß zu erwartende Neuauflage habe ich zwei Wünsche: 1. daß diese religionsgeschichtlichen Denksportaufgaben verschwinden und natürlich auch bei ägyptischen, babylonischen, ja auch ethnographischen Namen die bei uns legitimen Formen eingeführt werden; 2. daß zu den einzelnen Paragraphen Band und Kapitel der englischen Gesamtausgabe am Rand notiert werden, damit demjenigen, der die Epitome besitzt und das Belegmaterial der großen Ausgabe heranziehen will, zeitraubende Arbeit erspart wird.

Von der französischen Übersetzung der großen Ausgabe des Golden Bough liegt mir der Attis und Osiris behandelnde, also der G. B. IV 2 entsprechende Teil vor; der Übersetzer Henry Peyre gibt auch die Anmerkungen des Originals, leider nicht unter, sondern hinter dem Text.[1]

Zusammen mit Pierre Sayn hat Sir **Frazer** 1927 unter dem Titel *Man, God, and Immortality* ein Florilegium aus seinen Hauptwerken veranstaltet und die Excerpte so geordnet, daß zwar nicht ein lückenloses System der Religionssoziologie entstand, aber doch eine planmäßig gegliederte Übersicht über die religionsgeschichtlichen und entwicklungsgeschichtlichen Hauptanschauungen Frazers. Mir liegt die von Pierre Sayn besorgte französische Ausgabe vor.[2] Der erste Teil, *L'Étude de l'Homme,* ist großenteils methodologischer Art; der zweite, *L'Homme en société,* soziologisch und beruht vorwiegend auf Frazers Totemism and Exogamy; der dritte, *L'homme et le Surnaturel,* bietet Abschnitte meist aus dem Golden Bough; der letzte, *L'homme et l'Immortalité,* solche aus dem Belief in Immortality, aber auch aus dem Golden Bough und Folklore in the Old Testament und dem in § 36 zu erwähnenden Werke Worship of Nature. Wer sich mit Frazers Gedankenwelt vertraut machen will, hat in dieser Anthologie einen vorzüglichen Protreptikos zu seinen Hauptwerken, zumal auch hier ein reichhaltiges Register nicht fehlt.

Den mannigfachen Wechselwirkungen und Spannungen zwischen Kultur und Religion geht eine an gut gewählten Beispielen anschaulich gestaltende Festrede **Bertholets**[3] nach.

---

[1] J. G. Frazer *Atys et Osiris.* Étude de Religions Orientales comparées. Trad. franç. par Henri Peyre (Annales du Musée Guimet t. 33). Paris 1926, Geuthner. 305 S. Teil I, Adonis, ist, von Lady Frazer übersetzt, 1921 als Bd. 29 dieser Serie erschienen.

[2] J. G. Frazer *L'Homme, Dieu et l'Immortalité.* Trad. p. Pierre Sayn. Paris 1928, Geuthner. XIV, 335 S.

[3] A. Bertholet *Kultur und Religion* (Festrede zur Jahresfeier der Universität). Göttingen 1924, Dieterichsche Universitäts-Buchdruckerei. 20 S.

X. WERDEN UND WESEN DES GOTTESGLAUBENS; DAS NUMINOSE UND DÄMONISCHE; DER SCHICKSALSGEDANKE; DAS LEBEN NACH DEM TODE

20. An ein zentrales Problem der Religionsgeschichte, das Werden und Wesen des Gottesglaubens, hat man gewaltige Arbeit gewendet, und trotz aller Verschiedenheit der Lager, aus dem die Forscher stammen, und ihrer Anschauungen im einzelnen, doch das Hauptergebnis gewonnen, daß ein Gottesglaube, also Religion, nicht erst das Ergebnis einer langen genetischen Entwicklung ist, sondern schon ganz primitive Stämme ausgesprochene Gottesvorstellungen besitzen. **Söderbloms**[1] berühmtes Buch liegt in neuer, etwas gekürzter und durchgesehener Auflage vor; es hat uns vor allem den Gedanken der „Urväter", der „Urheber" verstehen lassen und auch sonst wertvolle Aufschlüsse über primitive Religion gebracht. Die Frage eines ursprünglichen „Monotheismus" hat er — gegen P. W. Schmidt, dessen Neuauflage des „Ursprungs der Gottesidee" I, II 1926/29 mir nicht vorliegt — dahin beantwortet, daß weder „mono" noch „theismus" in vollem Umfange auf die „höchsten Wesen" der Primitiven zutreffe.

Den gleichen Standpunkt vertritt **Pettazzoni**[2] im ersten Band eines großangelegten Werkes. Hier werden nur die Primitiven untersucht, der zweite Band soll den höchsten Gott der polytheistischen, der dritte den einzigen Gott der monotheistischen Religionen behandeln. Solange sie nicht vorliegen, bietet die kleine (mir nicht vorliegende Schrift) *La formation du monothéisme,* Paris 1923 (vgl. dazu Hommel, Philol. Wochenschrift 1928, 265 ff.) einen Ersatz, vgl. auch oben § 13. Das, was die „höchsten Wesen" der Primitiven vor anderen höheren hervorhebt, ist nach Pettazzoni ihr Charakter als Himmelsgottheit, daher sie denn auch oft als allwissend und allsehend gedacht werden (vgl. dazu unten § 21). Die Arbeit wird auch von Schmidt anerkannt, natürlich mit den durch seine These bedingten Einschränkungen und mit der weiteren, daß Pettazzoni nicht immer genügend geschieden habe, ob es sich um ethnologisch altes oder junges Material handelt. Auf seine prinzipiellen Einwände (zuerst Anthropos 16/17, 1041 ff.) antwortet Pettazzoni in dem genannten Aufatz und in seinem Artikel „Monotheismus und Polytheismus" in RGG² IV 190, vgl. zum ganzen Probleme auch Clemen, oben Bd. 27, 290 ff. und dazu Schmidts Replik (mit weiterer Literatur) An-

[1] N. Söderblom *Das Werden des Gottesglaubens.* Untersuchungen über die Anfänge der Religion. Deutsche Ausgabe hrsg. von R. Stübe.² Leipzig 1926, Hinrichs. XVI, 361 S.

[2] R. Pettazzoni *Dio, Formazione e sviluppo del monotheismo nella storia delle religione.* I: L'essere celeste nelle credenze dei popoli primitivi. Rom 1922, Athenaeum. XXIV, 397 S.

thropos 25, 1930, 703 ff. sowie die kritischen Äußerungen Pfisters (in dem oben § 1 genannten Werk, Register s. v. Monotheismus). Bedeutsam ist auch die kleine Schrift von **K. Th. Preuß**[1], der eindringlich die spezifisch religiösen Züge im Glauben der Primitiven an das höchste Wesen herausarbeitet und sie nicht nur als Urheber würdigt, sondern Gott als Prinzip der Weltordnung auch bei ihnen aufweist und ihre Vorstellungen von Heiligkeit und Sittlichkeit ins rechte Licht stellt; vgl. auch seine Ausführungen DLZ 1930, 180 ff. und Beth (unten § 28) sowie Farnell (§ 21).

Über Useners Götternamen vgl. unten § 33 im Anschluß an Cassirer, zum indogermanischen Himmelsgott vgl. Koppers unten § 37, zu Heilgottheiten vgl. Jayne unten § 50.

21. In Gifford Lectures sprach **Farnell**[2] über die Eigenschaften Gottes, vornehmlich auf Grund des Befundes der höheren Religionen der Kulturvölker. Doch streift er auch die Frage eines Urmonotheismus und die Gottvorstellungen der Primitiven. Je nachdem eine Religion monotheistischer oder polytheistischer Natur ist, wird sich der Machtbereich Gottes, sein Aufgabenkreis anders darstellen. Ethnische Besonderheiten zeichnen sich ab im Bild der Götter, das sich die Stämme oder Völker jeweils von ihnen machen. Menschliche Bedürfnisse und Wünsche bedingen unterschiedliche Funktionen: ein Staatsgott wird notwendig auch ein Kriegsgott sein, eine Naturgottheit wird bei fortschreitender Entwicklung mit geistigen, moralischen Qualitäten ausgestattet. Macht wird zu Allmacht, Zuständigkeit in engeren Bereichen zu Allwissenheit, menschliche Ideale wie Schönheit, Weisheit, Wahrheit, Heiligkeit usw. zeichnen in absolutem Grade Gott als Persönlichkeit aus. Das Schlußkapitel behandelt eine Anzahl religionsphilosophischer Probleme. Farnells klare und gedankenreiche Darstellung gibt an ausgewähltem Material einen guten Überblick; erschöpfend wollen auch die knappen Literaturnachweise nicht sein.

Für das Problem der Allwissenheit sei an Hommel und Geffcken (oben Bd. 23, 193 ff., 27, 346 ff.) erinnert; Pettazzoni wird seinen Lunder Vortrag über allwissende Höchste Wesen bei den primitiven Völkern (oben § 14, S. 53 ff.) im nächsten Bande unseres Archivs veröffentlichen. Hinsichtlich der göttlichen Allmacht bietet **Kaplan**[3] einen sehr problematischen Zuwachs. Psychoanalyse und Marxismus scheinen

---

[1] K. Th. Preuß *Glauben und Mystik im Schatten des höchsten Wesens.* Leipzig 1926, Hirschfeld. 62 S.

[2] L. R. Farnell *The Attributes of God.* Oxford 1925, Clarendon. X, 283 S.

[3] L. Kaplan *Die göttliche Allmacht.* Ein religionspsychologischer und psychoanalytischer Versuch (Magische Bibliothek III). Heidelberg 1928, Merlin-Verlag. X, 147 S.

mir wenig geeignete Helfer, und an den Ursprung der Allmachtsidee aus dem Narzißmus, an Krischna als introvertierten Gott, an Magie (vgl. unten § 27) und Animismus als Offenbarungen der narzißtischen Naturanlage des Menschen vermag ich nicht zu glauben. Gewiß sind manche der mitgeteilten psychoanalytischen Materialien über religiösen Größenwahn wertvoll, und auch sonst bietet der in religionsgeschichtlicher Literatur belesene Verfasser stofflich Brauchbares. Nur der Gesamtthese gegenüber vermag ich so wenig zu folgen wie den übrigen Versuchen, die Psychoanalyse für die Religionsgeschichte fruchtbringend zu machen, vgl. unten Abschnitt XIX. Von Kaplan kann man noch eher positiven Gewinn in Einzelheiten haben als von dem dort zu erwähnenden Buche von Reik über eigene und fremde Götter.

Über die reale Gegenwart Gottes in seinem Bild, in der Opferspeise, in der Eucharistie usw. spricht **Bouquet**[1], indem er hauptsächlich die christlichen Anschauungen, aber auch antike, indische und solche von Primitiven heranzieht. Vgl. hierzu auch Will, unten § 39.

22. Innerhalb der Gottesvorstellungen vieler Völker spielt die Dreiheit eine große Rolle, wie vor allem Usener in seiner klassischen Abhandlung (Rhein. Mus. 58 — ein Neudruck ist in Vorbereitung) gezeigt hat (weitere Literatur bei Weinel, OLZ 1923, 51 f.). Da greift **Nielsen**[2] ein, um aus dem Bereiche aller semitischen Völker, mit Ausblicken auch nach Ägypten und eingehenderer Besprechung des Christentums, die göttliche Trias aus zwei Göttern und einer Göttin umfassend zu untersuchen. Gewöhnlich gilt die Trias als göttliche Familie, Vater, Mutter und Sohn; mitunter — z. B. bei den Nordsemiten — wird der Vater in den Hintergrund gedrängt, und der jugendliche Gott gilt als der Geliebte der Göttin (aber psychoanalytisch analysiert das Nielsen glücklicherweise nicht!). Im späteren Judentum und im Islam konzentriert sich die religiöse Verehrung auf Gott-Vater, die beiden anderen Gestalten werden eliminiert oder zu blassen Abstraktionen verflüchtigt. Neben dem anthropomorph gedachten Familienzusammenhang, der natürlich eine Reihe von sittlichen und geistigen Assoziationen nach sich zieht, besteht jedoch auch ein von Nielsen für primär gehaltener Naturzusammenhang: die Dreiheit sei eine siderische, Mond, Sonne und Venusstern. Bei der Kombination der persönlichen Gottheiten mit den Gestirnen geht die Rechnung nicht glatt auf; denn neben Vater: Mond, Sohn: Venusstern, Mutter: Sonne stehen auch Fälle, wo Sohn und Sonne, Mutter und Venusstern zusammenzugehören scheinen. Überhaupt gibt

[1] A. C. Bouquet *The real presence* or the localisation in cultus of the divine presence. Cambridge 1928, University Press. VIII, 98 S.

[2] D. Nielsen *Der dreieinige Gott in religionshistorischer Beleuchtung.* I: Die drei göttlichen Personen. Kopenhagen 1922, Gyldendal. XVI, 472 S. m. 70 Abb.

es des Problematischen und allzu Konstruktiven gar manches in dem kühnen Buche, zumal in den das Christentum betreffenden Teilen. Wenn sich Kritiker so unterschiedlicher Haltung wie die Theologen Loisy (Rev. d'hist. et de littérat. religieuses 8, 579f.) und Weinel (OLZ a. a. O.) und der Orientalist Furlani (Studi filosofici et religiosi 4, 471 ff.) in starker *ἐποχή* begegnen, wird der Nicht-Orientalist gut tun, den an sich oft sehr suggestiven und auf alle Fälle originellen Thesen des Verfassers nicht bedingungslos zu folgen. Der Titel trifft übrigens den Inhalt des ersten Bandes nur zum geringsten Teil; denn außer bei der christlichen Trinität handelt es sich nicht um dreie, die eins sind, sondern um Triaden, allenfalls um einen Tritheismus.

Die heilige Hochzeit von Himmelsgott und Erdgöttin im Glauben der Natur- und Kulturvölker sowie ihre Nachahmung im *ἱερὸς γάμος* auf Erden (König und Königin, Mann und Frau als Stellvertreter von zeugendem Prinzip und Mutter Erde) bildet das Thema einer Mythus und Ritus gleichmäßig heranziehenden Dissertation von **Fischer.**[1] Soweit ich bei der mir nicht geläufigen Sprache sehen kann, hat der von der Völkerkunde herkommende Verfasser gründlich gearbeitet, auch mit selbständigem Urteil.

23. Ottos Aufsätze über das Numinose[2] (vgl. oben 23, 93 und 24, 326) sind in der 4. Auflage umgruppiert und um zwei neue vermehrt worden (Christi Abendmahl, Gemeinsame Aufgaben des Protestantismus und die Form ihrer Erfüllung).

Über das Dämonische, seine Wirklichkeit, sein Wesen, seine Stelle in der Geistesgeschichte reflektiert **Tillich**[3]; wenn im Schlußabschnitt Kapitalismus und Nationalismus als die Dämonien der Gegenwart gewertet werden, so vermag ich freilich solchen geschichtsphilosophischen Konstruktionen nicht zu folgen.

24. Der Schicksalsidee widmete **Engel**[4] eine als Ganzes enttäuschende Monographie. Primitive Völker berücksichtigt er; der Schwerpunkt liegt bei den Kulturvölkern des Altertums. Mehr als eine im allgemeinen zuverlässige Orientierung gewinnt der Leser nicht; in die

---

[1] H. Th. Fischer *Het heilig huwelik van hemel en aarde* (Proefschrift Utrecht). Utrecht-Amsterdam 1929, J. van Boekhoven. VIII, 149 S.

[2] R. Otto *Das ganz Andere* (Aufsätze das Numinose betreffend. [4]I: Religionskundliche Reihe). *Sünde und Urschuld* (desgl. II: Theologische Reihe). Gotha 1929, Klotz. X, S. 1—135; III, S. 136—280.

[3] P. Tillich *Das Dämonische.* Ein Beitrag zur Sinndeutung der Geschichte (= Sammlung gemeinverständlicher Vorträge aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte 119). Tübingen 1926, Mohr-Siebeck. 44 S.

[4] W. Engel *Die Schicksalsidee im Altertum.* Religionswissenschaftliche Untersuchung (Veröffentlichungen des Indogermanischen Seminars der Universität Erlangen II). Erlangen 1926, Palm & Enke. VIII, 120 S.

Tiefe geht die Untersuchung noch am ehesten im indischen Kapitel. Das griechische kann schon deshalb nur Allerbekanntestes vermitteln, weil wichtige Einzeluntersuchungen übersehen sind (Gundels Heimarmene u. a.).

25. Das Leben nach dem Tode schildert **Clemen**[1] in populärer Weise, wie üblich aus dem reichen Schatze seiner Belesenheit schöpfend. Schade, daß das Bändchen entstand, als gerade jener neue Aufschwung noch nicht eingesetzt hatte, dem die Forschung jetzt so viele neue Erkenntnisse über Seelenglauben, lebenden Leichnam, Jenseitsbilder u. dgl. verdankt (Literatur dazu oben Bd. 22, 323 f.; 23, 102 f. und die weitgreifende Arbeit von Arbman in Le Monde Oriental 1926/27 und oben Bd. 25, 339 ff.; 26, 187 ff.). Durch Verwertung dieser neuen Erkenntnisse — aber nicht nur durch sie — gewinnt **Preuß**[2] einen starken Vorsprung, wenn er über Todes- und Unsterblichkeitsvorstellungen bei Primitiven spricht und besonders den Zusammenhang mit dem Glauben an einen Schöpfergott aufweist. Auf engem Raum viel wesentliche Belehrung!

XI. MAGIE UND RELIGION. OKKULTISMUS UND ANTHROPOSOPHIE

26. Das Verhältnis von Magie und Religion ist eifrig diskutiert worden. Einen guten, auch bibliographisch reich ausgestatteten Überblick gab **Clemen** (Archiv für Religionspsychologie II/III, 1921, 108 ff.). Der knappe Vortrag **Deubners**[3] hält die früher von Preuß, Vierkandt, Frazer, Marett eingenommene Position des Präanimismus und Evolutionismus, obwohl damals schon ein gewisser Wandel der Anschauungen sich angebahnt hatte, vgl. P. W. Schmidt, Anthropos 16/17, S. 1048 A. 1. Der Wert des Vortrags liegt in den anschaulichen Beispielen; das letzte (Zauber des Ausspuckens) wäre — gerade im evolutionistischen Sinne — noch wirksamer gewesen, wenn Deubner im Anschluß an Dölger (vgl. S. 24) den kirchlichen Ritus des Ausspuckens noch dargestellt hätte. **Danzel**[4] schließt in den Begriff der Magie den des Kultes und seine Symbolik ein. Dafür läßt sich einiges geltend machen, doch spricht vieles dagegen; jedenfalls ist **Pfister** in seinem ausgezeichneten Artikel

[1] C. Clemen *Das Leben nach dem Tode im Glauben der Menschheit* (Aus Natur und Geisteswelt 544). Leipzig-Berlin 1920, B. G. Teubner. 119 S.

[2] K. Th. Preuß *Tod und Unsterblichkeit im Glauben der Naturvölker* (Sammlung gemeinverständlicher Vorträge aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte 146). Tübingen 1930, Mohr-Siebeck. 36 S.

[3] L. Deubner *Magie und Religion* (Freiburger Wissenschaftl. Gesellsch. IX). Freiburg i. Br. 1922, Speyer & Kaerner. 24 S.

[4] Th. W. Danzel *Magie und Geheimwissenschaft in ihrer Bedeutung für Kultur und Kulturgeschichte.* Stuttgart 1924, Strecker & Schröder. XV, 213 S. mit 1 Tafel und 37 Abb.

Kultus (Pauly-Wissowa, Realenzyklopädie) in der Abgrenzung im ganzen glücklicher. Unter „Geheimwissenschaft" versteht Danzel vornehmlich „die religiösen Lehren vom Geheimnisvollen". „Homo divinans" als Ersatz für „primitiv" finde ich weder notwendig noch sonderlich glücklich. Aber diese verschiedenen Terminologien erlauben ihm, unter dem Obertitel 'Magie und Geheimwissenschaft' allerlei über Primitive Magie, Mexiko, Peru, Assyrien, Babylonien, Ägypten, China, Indien, Kabbala und Alchemie vorzutragen — eine merkwürdige und wohl nur subjektiv begründete Auswahl. Am besten geraten sind wohl die ersten drei Gebiete. **Friedländers**[1] Katechismus der Magie gehört, wie der Untertitel zeigt, in einen andern Bereich. **Wunderle**[2] wird der Religion mehr gerecht als der Magie. Über Magie und Kult vgl. Will, unten § 39.

27. Von der Psychoanalyse her, aus dem Narzißmus versucht **Kaplan**[3] das Problem der Magie zu lösen, handhabt also die gleiche Wünschelrute, mit der er die göttliche Allmacht zu enträtseln glaubte (oben § 21). Da nun die Allmacht Gottes und der Machtglaube des Zauberers zwei charakteristisch verschiedene Phänomene sind, ist es wohl a priori prekär, für beide den Narzißmus verantwortlich zu machen. Der relative Nutzen der Arbeit liegt in den Stoffsammlungen einzelner Kapitel (z. B. 20—23).

Ausgezeichnet in den Formulierungen und auf trefflich gewählte Beispiele gestützt charakterisiert **Bertholet**[4] den Unterschied von Magie und Religion; er weist auch überzeugend Frazers These vom Zusammenhang des magischen und wissenschaftlichen Denkens zurück; vgl. noch Bertholets unten in § 39 zu nennenden Aufsatz.

28. Darin berührt er sich mit **Beths** bekanntem und wertvollem Buch[5], das, zuerst 1914 erschienen, jetzt völlig umgearbeitet und um fast 200 Seiten vermehrt ist. Die neue Situation innerhalb der völker-

---

[1] S. Friedländer *Katechismus der Magie.* Nach Immanuel Kants „Von der Macht des Gemütes" und Ernst Marcus' „Theorie der natürlichen Magie" in Frage- und Antwortform gemeinfaßlich dargestellt (Die Magische Bibliothek I). Heidelberg 1925, Merlin-Verlag. XXIV, 87 S.

[2] G. Wunderle *Religion und Magie.* Grundsätzliche Betrachtungen. Mergentheim 1926, Ohlinger. 74 S.

[3] L. Kaplan *Das Problem der Magie.* Eine ethnopsychologische und psychoanalytische Untersuchung (Die Magische Bibliothek II). Heidelberg 1927, Merlin-Verlag. XII, 190 S.

[4] A. Bertholet *Das Wesen der Magie* (Nachrichten d. Gesellschaft d. Wissenschaften zu Göttingen, Geschäftl. Mitt. 1926/27, S. 1—23).

[5] K. Beth *Religion und Magie.* Ein religionsgeschichtlicher Beitrag zur psychologischen Grundlegung der religiösen Prinzipienlehre. 2., umgearb. Aufl. Leipzig-Berlin 1927, B. G. Teubner. XII, 433 S.

kundlichen Forschung machte eine Diskussion vor allem des Hochgottglaubens und der Urmonotheismus-Theorien nötig. Beth darf die Genugtuung haben, daß die Anschauungen führender Ethnologen sich in wesentlichen Punkten seinem Standpunkt angenähert haben, vgl. etwa Preuß oben § 20. Man gibt heute zu, daß, soweit wir überhaupt zu sehen vermögen, Magie und Religion koexistent sind, daß die Hochgottvorstellung vor der Idee einer Allkraft da ist und daß das große System der Magie erst auf späteren Stufen gebildet wurde. Die Herleitung der Religion aus der Magie ist nicht beweisbar, sondern es scheinen sich aus einem zugleich prämagischen und präreligiösen Stadium Religion und Magie herausgebildet zu haben als zwei verschiedene Reaktionsweisen des Menschen auf das Übersinnliche. Für einzelnes darf ich auf die ausführlichen Anzeigen von K. Th. Preuß, DLZ 1928, 1797 ff., und von mir, Philol. Wochenschr. 1930, 1145 ff., verweisen.

Schon öfters hat man Parallelen gezogen zwischen dem magischen Denken der Primitiven und dem Denken der Kinder. Systematisch führt **K. Zeininger**[1], ein Schüler von O. Kroh, den Vergleich durch, gestützt auf die reiche kinderpsychologische Literatur, auf Autobiographien und autobiographische Romane, auf eigene Beobachtungen und sorgfältige Umschau in der religionsgeschichtlichen Fachliteratur. Ich greife einiges heraus: ein Kind will den Hals des Huhns essen, um besser atmen zu können (S. 60); ein anderes fragt, ob man auch schön singe, wenn man Zunge und Hals der Nachtigall äße? Vgl. dazu das Material in meinen Heilungswundern 34 A. 3. Zum magischen Pfeifen S. 98: Dieterich, Mithrasliturgie[3] 40 und meine Literaturnachträge dazu S. 228. Selbsterfundene Worte, magische Reimwortbildungen, Namenzauber (S. 83, 100, 103): vgl. oben Bd. 23, 94 f. Losung mittels Stechbuchs S. 137 (schon antiker Brauch, Homer, Virgil dazu bemüht). Interessanter Zahlenaberglaube S. 83, 89 f., 104, 108, 110 f., 137, 144. Wenn in einem Zauber das Kind der Sonne zuruft „Fescht! Fescht! Fescht!" so haben wir die Trigemination, die für kultische und magische Riten, aber auch für Kinderlied und Kindersprache überhaupt charakteristisch ist, vgl. meine vorläufigen Ausführungen in Studi e materiali di storia delle religioni 1928. Vieles in dem Material Zeiningers mag auf unwillkürlicher Aneignung dessen beruhen, was das Kind in seiner Umgebung beobachtet (gerade das Losorakel, die Scheu vor der Zahl 13 u. a.), aber bei nicht wenigen Fällen wird spontane Neubildung eben aus einer „magischen" Grundhaltung heraus anzunehmen sein.

---

[1] K. Zeininger *Magische Geisteshaltung im Kindesalter und ihre Bedeutung für die religiöse Entwicklung* (Beiträge zur Jugendpsychologie I = Beihefte zur Zeitschr. f. angewandte Psychologie 47). Leipzig 1929, Barth. X, 155 S.

29. Alfred Lehmann, der dänische Psychologe und Schüler Wundts, hat sein bekanntes Werk[1] zuletzt 1920, ein Jahr vor seinem Tode, neu aufgelegt. Sein Übersetzer **Petersen** hat es fortgeführt; so kommt es, daß diese dritte Auflage auch schon zur Anthroposophie, zum Okkultismus neuester Schattierungen, zu Freuds Traumdeutung, zu Coué Stellung nimmt. Bekanntlich deckt der Titel den Inhalt nur zum Teil: der Aberglaube und die Zauberei sind gleichsam nur Vorstufe und Mittel zu dem Zwecke, den modernen Spiritismus und Okkultismus zu verstehen und zu kritisieren; ca. 500 von den 750 Seiten gelten dieser energisch und kenntnisreich durchgeführten Absicht. Dadurch behält das Buch seinen Wert, während die im Titel bezeichneten Partien mehr historischer Art durch andere Werke — etwa Thorndike (oben Bd. 23, 148) oder das Lexikon des deutschen Aberglaubens (oben § 8) — stark überholt sind.

30. Wir schließen an Lehmanns Werk den Hinweis auf eine Anzahl von Arbeiten über Parapsychologie und Okkultismus an (vgl. auch oben 24, 327). Die Religionswissenschaft hat Anlaß, an ihnen nicht vorüberzugehen; ich denke da anders als Reitzenstein, Ph. Wochenschr. 1919, 937 ff. Auch wenn man als Philologe sich auf den Standpunkt stellen möchte, zu untersuchen sei nicht die Tatsächlichkeit oder Möglichkeit und Genesis okkulter Phänomene (man gestatte den kurzen Ausdruck) in den Mysterien, der antiken Religion, der Religionsgeschichte überhaupt, sondern der Glaube an solche (Elevationen, Bilokation, Bewegung des Unbeweglichen, Erscheinungen usw.) und die Formen, in denen dieser Glaube sich äußert, so ist die wissenschaftliche Situation heute doch derart, daß sowohl von Seiten der Psychologie und Metapsychologie[2], der Theologie und allgemeinen Religionswissenschaft eine ernstliche Diskussion all dieser Fragen unternommen wurde, die nicht einfach ignoriert werden kann. Ganz abgesehen davon, daß diese Dinge im heutigen Geistesleben, gefördert durch das Chaos der Nachkriegszeit, eine Aktualität und Intensität gewonnen haben, die unerwünscht sein mag, aber unweigerlich nach Klärung drängt. Freilich von wirklicher Klarheit ist man noch weit entfernt. Ich glaube, mich auf kurze Nennung der vorliegenden Arbeiten beschränken zu dürfen. Zuzugeben ist auf jeden Fall, daß die heutige Form der okkultistischen Forschung in strengere, wissenschaftliche Bahnen gelenkt ist und exakte Forschung

---

[1] A. Lehmann *Aberglaube und Zauberei von den ältesten Zeiten an bis zur Gegenwart.* 3. deutsche Auflage von D. Petersen. Stuttgart 1925, Enke. XVI, 752 S. mit 4 Tafeln und 72 Abb.

[2] Als symptomasisch erwähne ich, daß die *Psychischen Studien* vom 53. Bd. ab sich in eine *Zeitschrift für Parapsychologie* gewandelt haben (seit 1926).

erstrebt.[1] Erscheinungen aus dem Gebiete des Okkultismus haben nun einmal — ob infolge gleicher Ursachen oder nur phänomenologisch — soviel Ähnlichkeit mit solchen der Magie aller Zeiten und manchem, was innerhalb des Religiösen oder Quasireligiösen dem Bereich des „Wunderbaren"[2] zuzuzählen ist, daß die Religionswissenschaft nicht einfach die Augen zumachen darf. Das zeigt schon die Tatsache, daß auch die Theologen beider Konfessionen, wie in der Anmerkung ersichtlich, sich genötigt sahen, in den Streit einzugreifen.

[1] Die *Zeitschrift für kritischen Okkultismus und Grenzfragen des Seelenlebens* (seit 1925) läßt Anhänger und Gegner, sofern sie wissenschaftliche Haltung zeigen, zu Worte kommen. Zwei Hauptwerke sind: **Ch. Richet** *Grundriß der Parapsychologie und Parapsychophysik* (mit Geleitwort von A. Freiherrn von Schrenck-Notzing, übertr. von R. Lambert). Stuttgart [1923?], Union Deutsche Verlagsgesellschaft. XXXII, 491 S. **A. Freiherr von Schrenck-Notzing** *Experimente der Fernbewegung (Telekinesie)*. Ebenda 1924. XV, 273 S. mit 8 Tafeln. Geschichtliche Materialsammlung im Wortlaut der ersten Berichte, ohne streng wissenschaftliche Haltung, ohne Deutungsversuche, aber eben als Material sehr interessant, gibt in zwei Bänden **E. Nielsen** *Das Unerkannte auf seinem Weg durch die Jahrtausende. Das große Geheimnis.* München 1922/23, Langewiesche-Brandt. Je 326 S. Der Kopenhagener Theologe **H. Nielsson** veröffentlicht drei Vorträge: *Eigene Erlebnisse auf dem okkulten Gebiet. Die Kirche und die psychische Forschung. Vom Tode* (übers. von Henrich, Vorrede von R. Hoffmann). Leipzig [1926], Mutze. 102 S. Einführungen von mehr oder weniger stark zustimmender Seite aus: **T. K. Oesterreich** *Der Okkultismus im modernen Weltbild.*² Dresden 1921, Sibyllen-Verlag (eine 3. Aufl. 1923). 198 S.; besonnener Überblick vom selben Verfasser in *RGG*², vgl. oben § 8. **K. H. Schmidt** *Die okkulten Phänomene im Lichte der Wissenschaft.* Grundzüge einer Magiologie (= Sammlung Göschen 872). Berlin-Leipzig 1923, De Gruyter. 135 S. **H. v. Gumppenberg** *Philosophie und Okkultismus* (= Philosophische Reihe 17). München-Leipzig 1924, Rösl. **A. Weckesser** *Die parapsychologische Forschung und ihre Bedeutung für Religion und Religionswissenschaft.* Karlsruhe 1923, Gräff. 47 S. **Manfred Kyber** *Einführung in das Gesamtgebiet des Okkultismus vom Altertum bis zur Gegenwart.*² Stuttgart 1923, Union Deutsche Verlagsgesellschaft. 187 S. (populär gehalten, unkritisch). Kritisch und objektiv das Für und Wider abwägend: **R. Baerwald** *Okkultismus, Spiritismus und unterbewußte Seelenzustände* (= Aus Natur und Geisteswelt 560). Leipzig-Berlin 1920, B. G. Teubner. 125 S. — Die Gegenströmung wird vor allem repräsentiert durch das scharfsinnige und geistreiche Buch von **Max Dessoir** *Vom Jenseits der Seele.* Die Geheimwissenschaften in kritischer Betrachtung.² Stuttgart 1918, Enke (VIII, 344 S.), vgl. unten Nachträge. **A. Seitz** *Okkultismus, Wissenschaft und Religion.* Bd. I: Die Welt des Okkultismus. Bd. II: Illusion des Spiritismus (= Zur religiösen Lage der Gegenwart XI, XVII). München 1926/27, Pfeiffer. 204, 222 S.

[2] **A. Beyer** *Religion und Suggestion.* Eine Darstellung und Klarstellung ihres gegenseitigen Verhältnisses. Halle a. S. 1922, Marhold. 122 S. geht auf die Wunderfrage näher ein mit dem Ergebnis, daß er die religiöse Bedeutung des Wunders leugnet. Ich kann diese Ansicht nicht teilen, weil das Wunder, historisch gesehen, ein integrierender Bestandteil alles Religiösen ist und deshalb religiös nicht bedeutungslos sein kann; vgl. auch unten Abschn. XVII.

31. Als geistig beachtenswerte Ausgestaltung des Okkultismus ist die Anthroposophie zu betrachten, deren Urheber Rudolf Steiner[1] aus mannigfachem Erbe der Theosophie, des Gnostizismus, der Mystik, des deutschen Idealismus und der exakten Naturwissenschaft eine antimaterialistische Weltanschauung gestaltet hat, der man ethisch-religiöses Streben nicht bestreiten wird. Ihren Haupterfolg namentlich in Süddeutschland brachte die Nachkriegszeit, begreiflicherweise ein Nährboden tragfähigster Art. Der Erfolg freilich besagt so wenig wie jene Anerkennung des Strebens etwas über den wahren Wert der Bewegung, da lautet das Urteil berufener Kritiker doch negativ.[2]

XII. MYTHOS. MYTHOS UND SPRACHE. MYTHOS UND WELTBILD. INDOGERMANISCHE MYTHOLOGIE UND WELTANSCHAUUNG

32. Die Entdeckung, daß der Mythos mit der Religion nichts zu tun hat, wird man **Howald**[3] nicht glauben. Sie konnte nur ausgesprochen werden, wenn man Religion nur als Handlung, als kultischen Akt gelten lassen will, wie Howald tut, und dann eben Mythos als Dichtung, als Literatur anspricht. Vgl. dagegen unten § 39 und namentlich Pfister (oben § 1) S. 146 ff. mit wichtiger prinzipieller Fragestellung und reicher Literatur.

Nur nennen kann ich **Jolles'**[4] Buch über „Einfache Formen". Im Gegensatz zu Novelle, Roman usw. versteht er darunter folgende, teils

[1] Aus dem Jüngerkreis stammende, umfassende Charakteristik: *Vom Lebenswerk Rudolf Steiners.* Eine Hoffnung neuer Kultur. Hrsg. von **F. Rittelmeyer.** München 1921, Kaiser. 355 S. Phantastische Blüten solcher Wissenschaft gibt **E. Wolfram** *Das Übersinnliche in Kunst und Mythus.* Stuttgart 1921, Verlag Der kommende Tag. IV, 135 S. Man lese etwa die anthroposophische Ausdeutung der Giebel vom Zeustempel in Olympia nach (17 ff.)!

[2] **J. W. Hauer** *Werden und Wesen der Anthroposophie.* Eine Wertung und Kritik. Stuttgart 1922, Kohlhammer. 159 S. **W. Bruhn** *Theosophie und Anthroposophie* (= Aus Natur und Geisteswelt 775). Leipzig-Berlin 1921, B. G. Teubner. 108 S. **H. Leisegang** *Die Grundlagen der Anthroposophie.* Eine Kritik der Schriften Rudolf Steiners. Hamburg 1922, Hanseatische Verlagsanstalt. 105 S. **H. Leisegang** *Die Geheimwissenschaften.* Gotha-Stuttgart 1924, Perthes. 45 S. **K. Leese** *Anthroposophie und Religion unter besonderer Berücksichtigung des evangelischen Glaubensbegriffes.* Berlin 1926, Furche-Verlag. 43 S. Vgl. auch Stolzenburg *RGG*[2] I 368 ff. Ferner: *Religiöse Volksströmungen der Gegenwart.* Vorträge über die „Ernsten Bibelforscher, Okkultismus und die Anthroposophie R. Steiners. In Verbindung mit J. Bilz u. a. hrsg. von **A. Allgeier** (= Hirt und Herde XII). Freiburg 1924, Herder. VIII, 154 S., vor allem Dessoir, u. Nachträge.

[3] E. Howald *Mythos und Tragödie* (Philosophie und Geschichte XII). Tübingen 1927, Mohr-Siebeck. 35 S.

[4] A. Jolles *Einfache Formen* (= Sächsische Forschungsinstitute, Neuere Philologie, II. Neugermanistische Abteilung Heft II). Halle 1930, Niemeyer. VI, 272 S.

schon immer als solche bewertete, teils von ihm erst abgesonderte Einheiten: Legende, Sage, Mythe, Rätsel, Spruch, Kasus (Bericht eines „Falles“, der sich weder mit Anekdote noch Apophthegma u. ä. deckt), Memorabile, Märchen, Witz. Diese morphologischen Untersuchungen — zweifellos klug und originell — sind so wesentlich auf „Formbestimmung“ und „Gestaltdeutung“ abgestellt, daß sie dem Literar- oder Religionshistoriker wohl Anregungen geben können, aber nichts in Kürze Referierbares vermitteln. Ich wäre in Verlegenheit, Definitionen jener Kategorien mitzuteilen; sie sind nur im Zusammenhang verständlich und auch dann, wie ich gestehen muß, häufig nicht recht greifbar. Wenn die Legende aus der mittelalterlichen Geistesbeschäftigung der *imitatio* erwachsen soll, wie erklärt sich dann z. B. die antike Legendenbildung (Pythagoras, Apollonios von Tyana u. a.)?

33. Daß Sprache und Mythos innigst verbunden sind, bezweifelt niemand, und daß beim Urspung der Sprache das Religiöse (im weitesten Sinne des Wortes) beteiligt war, darf man vermuten. Aber daß die älteste Religion eine Mondreligion gewesen ist, wie **Böklen**[1] behauptet, wurde nie bewiesen und kann nicht bewiesen werden. Infolgedessen hängt die Grundthese in der Luft: die Sprache sei Ausdrucksmittel eines Mondkultus, die ersten Sprachbewegungen ein Nachahmen des Mondes. Daß runde, halbkreisförmige, bogige Buchstabenformen noch Mondphasen sichtbar abbilden, wird nur der Gläubige einer panlunarischen Sprachmythologie als Beweis jener These anerkennen wollen. Nicht einmal Kap. XI „Mythische Überlieferungen über die ersten Anfänge der Sprache“ ist brauchbar, weil das Material zu lückenhaft und seine Deutung zu einseitig ist. **Cassirer** hat das Buch mit Recht ignoriert in seiner Arbeit über Sprache und Mythos.[2] Die sprachliche und die mythische Form sind ihm „symbolische Formen“, wie er sie in seinem großen Werke „Philosophie der symbolischen Formen“ (über das von anderer Seite berichtet wird) verstehen lehrt. Sie stehen nebeneinander, die eine ist aus der anderen nicht ableitbar. Wie für die religiöse Begriffsbildung anfänglich eine gewisse Indifferenz anzunehmen ist, so müsse im sprachlichen Bereich eine solche ursprüngliche Indifferenz zwischen nominaler und verbaler Sphäre gedacht werden. Den „Augenblicksgöttern“ entspräche etwa der „Laut der Sprache“, den „Tätigkeitsgöttern“ das objektiver gewordene, fixierte Wort. Wie die Indigatementengötter eine Handlung in einzelne Akte zerlegt begleiten, zerteile die primitive Sprache einen allgemeinen Verbalbegriff in Unter-

[1] E. Böklen *Die Entstehung der Sprache im Lichte des Mythos.* Stuttgart 1922, Kohlhammer. 204 S. mit 27 Abb.

[2] E. Cassirer *Sprache und Mythos* (Studien der Bibliothek Warburg VI). Leipzig-Berlin 1925, B. G. Teubner. 87 S.

abschnitte, deren jeder in einem speziellen Verbum fixiert ist. Die Interjektionen haben ihre Parallele in den das Staunenswerte bezeichnenden Machtbegriffen des mana, orenda, manitu usw. Sehr bedeutsam ist die Art, wie Cassirer das metaphorische Leben der Sprache in Beziehung setzt zum mythischen Denken: der Donner „brüllt“ am Himmel, also ist der Himmel ein Stier u. dgl. Ich möchte für weiteres auf meine Anzeige der anregenden Schrift in der Philol. Wochenschr. 1930, 1149 ff. verweisen.

Cassirers neue Arbeiten lenken in erfreulicher Weise die Aufmerksamkeit wieder auf **Useners**[1] sonst viel zu wenig gewürdigtes Buch über die Götternamen. Erst jetzt, ein Menschenalter nach dem ersten Erscheinen, ist ein unveränderter Neudruck mit einem kurzen Geleitwort Ed. Nordens erschienen. Für die Geschichte unserer Wissenschaft, aber auch sachlich ergebnisreich, sind die Briefe, die H. Diels, E. Rohde und Usener über dies Buch wechselten. Da Norden sie nicht erwähnt, verweise ich auf ihren Abdruck bei O. Kern (Hermann Diels und Carl Robert, Ein biogr. Versuch = Bursians Jahresber. 215, S. 180 ff.). Daß Useners Konstruktion einer Stufenfolge, trotz Cassirers Succurs, heute schweren Bedenken unterliegt, darf nicht verschwiegen werden. Vgl. oben § 20 die Diskussion über den primitiven Gottesglauben.

34. Ein Teilgebiet aus dem weiten Bereich von Sprache und Mythus berührt **Mackensen**[2], wenn er der mythenbildenden Kraft von Namen nachgeht. Ortsnamen, Flurnamen, historisch nicht mehr verständlich, werden volksetymologisch zurechtgebogen und erhalten ein *αἴτιον*, etwa die „Achalm“ — um ein von ihm nicht erwähntes Beispiel zu geben — bei Reutlingen, gedeutet als „Ach Allm(ächtiger)“. Manche Patronate der Heiligen sind aus Namendeutung entstanden: St. Lucia heilt Augen *(lucere)*[3], St. Valentin die Fallsucht usw. Viele Erscheinungen im Aberglauben und in der Volksmedizin („Beifuß“ legt man in den Stiefel, um beim Wandern nicht zu ermüden) erklären sich so. Ergiebig sind für M. besonders die Freimaurersagen, die Amazonensagen u. a.

35. Einen Großteil der fast überall sich findenden Mythenstoffe: Weltschöpfung, Sintflut, Paradies, Turmbau, Drachenkampf, Götterdämmerung, Weltzeiten, Weltenende u. a. m. glaubt **Hinzpeter**[4] als Menschheitserinnerungen an kosmisches Urwelt-

[1] H. Usener *Götternamen.* Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung.[2] Mit einem Geleitwort von Ed. Norden. Bonn 1929, Cohen. X, 391 S.

[2] L. Mackensen *Name und Mythos.* Sprachliche Untersuchungen zur Religionsgeschichte und Volkskunde (= Form und Geist, Arbeiten zur germanischen Philologie IV). Leipzig 1927, Eichblatt. 54 S.

[3] Vgl. A. H. Krappe *Santa Lucia.* Aquila 1926, Officine Grafiche Vecchioni. 13 S. Krappe hat Höflers Aufsatz oben Bd. 9, 253 ff. übersehen.

[4] G. Hinzpeter *Urwissen von Kosmos und Erde.* Die Grundlagen der Mythologie im Licht der Welteislehre. Leipzig 1928, Voigtländer. VIII, 225 S. mit 11 Abb.

geschehen erweisen zu können. Das Mythenmaterial entnimmt er vorwiegend der Bibel und der Edda, sonstiges stammt wohl aus zweiter Hand, z. B. den gleich zu nennenden Bändchen von Ziegler-Oppenheim. Der naturwissenschaftliche Universalschlüssel ist ihm Hörbigers „Welteislehre", also eine zum mindesten sehr umstrittene Theorie, von den einen als geniale Offenbarung, von den anderen als Phantastik bezeichnet. Da ich über Hörbiger nicht urteilen kann, registriere ich den neuen Mythos nur. Dacqué (Urwelt, Sage und Menschheit) lernte der Verfasser erst kennen, als seine Arbeit beendet war. Zu Dacqués nicht minder als zu Hörbigers umstrittenen Gedanken konnte noch nicht Stellung genommen werden in zwei wesentlich solidere Belehrung vermittelnden Bändchen über Weltentstehungs- und Weltuntergangsvorstellungen in mythischem und wissenschaftlichem Denken von **Ziegler** und **Oppenheim**.[1] Populär, aber wissenschaftlich fundiert, haben sie die entsprechenden von Weinstein nun wirklich antiquiert. Zum ersten sei auf eine höchst interessante Kosmogonie hingewiesen, die ein Paranoiker sich ausdachte (Auszug daraus bei Gutsch, Zeitschrift für die gesamte Neurologie und Psychiatrie 38, 1918, 286ff.). Zum zweiten wird man jetzt die kühnen Ausführungen Reitzensteins hinzunehmen „Weltuntergangsvorstellungen, Eine Studie zur vergleichenden Religionsgeschichte" (Kyrkohistorisk Årsskrift 1924, 129—212, kürzer in „Vorträge der Bibliothek Warburg" 1923/24, vgl. oben § 15). Das erste Bändchen hat Literaturverzeichnisse; warum das zweite nicht?

36. Das oben § 19 erwähnte Florilegium gibt auch schon Proben aus **Frazers** neuestem Hauptwerk über die Verehrung der Natur.[2] Auf eine gedankenreiche Einleitung folgt in jener bei Frazer gewohnten Fülle das aus aller Welt zusammengetragene und klar geordnete Material für Verehrung des Himmels (Kap. II—V), der Erde (VI—XI) und der Sonne (XII—XVI). So dankbar man für den Reichtum an Stoff ist, vermißt man doch mitunter Stellungnahme zu wichtigen Problemen; z. B. das von der „Mutter Erde" kommt nicht voll zu seinem Recht: da hat es sich gerächt, daß Dieterichs berühmtes Buch und die reiche daran anschließende Literatur vernachlässigt wurde (vgl. zuletzt Briem, d. Archiv 24, 179ff. und mein Systemat. Verzeichnis Bd. 25, S. 3). Auch die Sonne als Offenbarerin und Rächerin begangenen Unrechts, eine bei vielen Völkern doch wichtige Vorstellung, findet nicht die ihr gebührende Hervorhebung; offenbar sind Cumonts Studien hierüber (Memorie

[1] K. Ziegler — S. Oppenheim *Weltentstehung in Sage und Wissenschaft* (Aus Natur und Geisteswelt 719). Leipzig-Berlin 1925, B. G. Teubner. 127 S. mit 4 Fig. *Weltuntergang in Sage und Wissenschaft* (ib. 720). Ebenda 1921. 122 S.

[2] Sir J. G. Frazer *The Worship of Nature.* London 1926, Macmillan. vol. I; XXVI, 672 S. Nach Mitteilung des Verlags setzt Frazer das Werk nicht fort.

d. pont. Accad. rom. di archeol. I 1925 und Rendiconti V 1927) Frazer entgangen. So vermißt man mancherlei Gesichtspunkte; aber das soll den Dank für diesen neuen Thesaurus nicht mindern.

Schon in seiner Apollodorausgabe hatte **Frazers**[1] mythische Überlieferungen über den Ursprung des Feuers gesammelt (II 326 bis 350); ohne an diesen Versuch zu erinnern, legt er jetzt einen „Essay" vor (gewöhnliche Sterbliche würden es ein Buch nennen, aber Frazer ist andere Dimensionen gewöhnt), der systematisch das Material bei Natur- und Kulturvölkern sammelt. Es soll ein Beitrag sein zu einem 'Corpus Mythorum', zu einer 'Paläontologie des menschlichen Denkens', der ja auch alle andern Werke des Verfassers dienen wollen. Der Prometheusmythos wird etwas summarisch abgemacht, überhaupt die Antike. Wenn Diodor den Prometheus Feuermachen durch Reibung „erfinden" läßt (S. 194) oder der viel Junges enthaltende Hermeshymnos dies *εὕρημα* dem Hermes beilegt, so genügt die Etikette '*rationalistic*' nicht. Denn es ist doch zugleich eine nur noch mythisch verbrämte Erkenntnis der griechischen Wissenschaft, ein Stückchen antiker Völkerkunde! Bei dem Material aus Afrika (111—122) fiel mir auf, daß einige ätiologische Überlieferungen, die ich in Frobenius' Atlantis-Bänden einmal gelesen habe, übersehen sind.

Uno Holmberg[2] sammelt literarische und bildliche Materialien zum religiösen Weltbild namentlich der altorientalischen und slawischen Völker; der von ihm gewählte Titel deckt den reichen Inhalt nur teilweise. Denn außer der Vorstellung vom Baum des Lebens behandelt er auch diejenigen von der Weltsäule, dem Turm zu Babel (schon etwas überholt durch neuere Forschungen!), die Paradiesesströme, den Glauben an die große Mutter, den Lebensfaden, die sieben Götter des Schicksals (überhaupt für die kosmische Hebdomade förderlich); Auffahrt zum Himmel. Den eigenartigen „Weltenbaum" auf dem „Ring des Nestor" (Evans, Nilsson u. a., vgl. Phil. Wochenschr. 1930, 975) konnte er noch nicht kennen; über die Schamanenbäume vgl. jetzt noch oben Bd. 27, 183; 28, 135 ff., 146 ff.

Das bekannte, zuletzt 1913 erschienene Buch über Himmelsbild und Weltanschauung von **Troels-Lund** liegt in neuer Auflage vor.[3]

---

[1] Sir J. G. Frazer *Myths of the origin of fire.* London 1930, Macmillan and Co. XIII, 238.

[2] U. Holmberg *Der Baum des Lebens* (S. A. aus Annales Academiae Scientiarum Fennicae B XVI 3). Helsinki 1922, Druckerei der Finnischen Literaturgesellschaft. 157 S. mit 50 Abb.

[3] Troels-Lund *Himmelsbild und Weltanschauung im Wandel der Zeiten.* Übers. v. Leo Bloch. Leipzig-Berlin 1929, B. G. Teubner. VI, 276 S.

Sie berücksichtigt die seitdem erschienenen Arbeiten, von denen namentlich Bolls Sternglaube und Sterndeutung (vgl. unten Abschnitt XIII) stark über Troels-Lund selbst hinausgeführt hat. Der Schwerpunkt des Buches liegt — zwar nicht räumlich, aber sachlich — doch wohl in dem kürzeren zweiten Teil, über die Bestandteile der Weltanschauung des 16. Jahrh.

Weitere, hier sachlich in Betracht zu ziehende Literatur wurde schon oben gestreift, § 13 (de Saussure), § 15 (Franke u. a. Beiträge zum Weltbild), § 22 (Fischer); aus Wolfram, Das Übersinnliche im Mythos ist nicht viel zu holen (vgl. oben § 31). Wir schließen noch Untersuchungen zur indogermanischen Mythologie und Weltanschauung an.

37. Die indogermanische Mythologie war nicht unverdienterweise in Mißkredit geraten. Neue Wege will ihr **Dumézil**[1] weisen. Er entwickelt ein Programm, das vortreffliche Theorien enthält: die Vergleichung muß zunächst Religionen von Völkern umfassen, die aus einem Urvolk abstammen; dann ist das aus der Analyse gewonnene Ergebnis mit dem Material nicht-verwandter oder primitiver Völker zu konfrontieren. Vergleichsgegenstand muß sein nicht ein isoliertes Motiv, sondern eine Motivreihe, ein Zyklus. Wo solch ein mehrgliedriger Mythos gepaart ist mit entsprechenden Riten, da liegt eine organische und originale Schöpfung vor. Sie kann wohl eine Wanderung antreten, Modifikationen, Verluste, Umdeutungen erfahren, vermag aber nicht unabhängig von der Primärform irgendwo in der Welt in gleicher oder ähnlicher Konstellation aufzutreten. Namen- und Sachforschung ist zu verbinden. Als Probe aufs Exempel behandelte Dumézil das „Fest der Unsterblichkeit“, d. h. Mythen, die sich an die Gewinnung eines Unsterblichkeitstrankes oder eines Göttertrunkes knüpfen, und Riten eines Frühlingsfestes, dessen Deutung jene Mythen geben. Indien (Amr̥ta), Iran (Ameretāt), Skandinavien (Asenbier), Griechenland (Ambrosia), Römertum (Anna Perenna), Kelten und Russen bieten solch einen *Cycle de l'Ambroisie* und Spuren eines zugehörigen Festes, die eine Rekonstruktion der indoeuropäischen Urform gestatten sollen. Zugegeben, daß nicht jedes Glied der Beweiskette gleich tragfähig ist (am prekärsten steht es mit Anna Perenna, wo Dumézil sich die Widerlegung anderer Auffassungen doch wohl zu leicht dachte): im Prinzip ist der Versuch wertvoll und in geistreicher Weise durchgeführt; das erkennt auch, trotz mancherlei Bedenken, von indogermanischer Seite H. Lommel an (DLZ 1926, 1489 ff.).

---

[1] G. Dumézil *Le Festin d'Immortalité*. Étude de Mythologie comparée Indoeuropéenne (Annales du Musée Guimet. Bibliotèque d'Études 34). Paris 1924, Geuthner. XIX, 318 S.

Zur urindogermanischen und indogermanischen Religion verweise ich auf Clemens oben Bd. 24, 377 genannte Arbeit. **Koppers**[1] gibt unter viel zu umfassendem Titel nur einige Beiträge zum indogermanischen Himmelsgott und zum Pferdeopfer; die Heimat der Indogermanen denkt er sich im Osten, in einem den innerasiatischen Viehzüchterstämmen benachbarten Gebiet.

Der Titel „Weltanschauung des indogermanischen Asiens" erweckt Hoffnungen, die v. **Negeleins**[2] Buch doch nicht ganz erfüllt. Der Vortrag spricht von Aberglauben und Zauberei, Naturverehrung, Ahnenkult, Seelenglauben, Weltordnung, Eid, Vertrag usw., die Anmerkungen (S. 29—176) von diesen und noch vielen andern Materien; aber weder wird ersichtlich, inwiefern all dies gerade fürs indogermanische Asien charakteristisch sein soll, noch wie sich genetisch die Stufen und Formen erklären. Da das Material bald aus dem Indoiranischen, bald aus einer etwas vagen „Antike", bald aus zweifellos orientalischem Gebiet, bald aus irgendwelcher Volkskunde oder von Primitiven geschöpft ist, hat man den Eindruck, daß v. N. mehr etwas allgemein Menschliches, irgendwie typische Denkformen der Gattung homo sapiens darstellen will und darüber den vom Titel vorgezeichneten Weg verläßt, um sich in alle möglichen Nebenpfade zu verlieren. Die strenge Systematik des „Inhaltsverzeichnisses" S. 181—184 unterscheidet sich vorteilhaft von den mehr labyrinthischen Pfaden der Darstellung. Doch besser als es hätte ein Sachregister die oft nützlichen Zettelkasteninhalte der Anmerkungen, die sich öfter zu kleinen Abhandlungen auswachsen, dem eiligen Benutzer erschlossen. Man benütze das Buch, als ob es „Beiträge zur Religionsgeschichte und Volkskunde" hieße.

XIII. ASTROLOGIE. HEILIGE ZAHLEN. SIEBENTÄGIGE WOCHE

38. Über Sternglaube und Sterndeutung besitzen wir das klassische Büchlein von **F. Boll** und **F. Bezold.**[3] Die ersten beiden Auflagen sind oben Bd. 23, 128f. angezeigt. Da die geplante ausführlichere Darstellung durch den Tod beider Verfasser unmöglich wurde, hat **W. Gundel** bei der dritten Auflage einen gewissen Ersatz geschaffen,

[1] W. Koppers *Die Religion der Indogermanen in ihren kulturhistorischen Beziehungen* (S. A. aus Anthropos 24, 1929 S. 1073—1089). St. Gabriel-Mödling bei Wien, Anthropos-Administration.

[2] J. v. Negelein *Weltanschauung des indogermanischen Asiens* (Veröffentlichungen des Indogermanischen Seminars der Universität Erlangen I.). Erlangen 1924, Palm & Enke. VIII, 186 S.

[3] F. Boll — F. Bezold — W. Gundel *Sternglaube und Sterndeutung.* Die Geschichte und das Wesen der Astrologie.³ Leipzig-Berlin 1926, B. G. Teubner.

indem er nicht nur die Nachträge des Handexemplars mitteilte und die Rezensionen auswertete, sondern aus seiner eigenen Sach- und Literaturkenntnis so reiche Nachträge und Zusätze beigab, daß sie an Umfang den Text übertreffen. Entsprechend sind auch Register und Abbildungsmaterial stark erweitert. Und da die Bibliothek Warburg die Neugestaltung patronisierte, erscheint das Werk nun auch äußerlich in dem Gewande, das seinem kostbaren Inhalt gebührt. Eine wichtige Ergänzung über altorientalische Genethlialogie gab M. P. Nilsson, DLZ 1927, 375. Weiteres zur Astrologie vgl. oben § 15 (Liebeschütz, Salomon), § 16 (Baron), § 18 (Kreglinger), § 36 (Troels-Lund), § 37 (v. Negelein).

Die recht oberflächlichen Ausführungen über Zahlenmystik und heilige Zahlen von **Boehn**[1] fördern trotz Beschwörung des Pythagoras die Frage nicht, und dem Geheimnis der kosmisch-künstlerischen Harmonie wird noch mancher nachspüren; ob mit mehr Erfolg als der Verfasser, der ja auch nur eine „bescheidene Studie“ liefern will?

Eine solide Arbeit über die siebentägige Woche lieferte **Colson.**[2] Zu kurz ist das Einleitungskapitel — man ergänze es durch die ersten Paragraphen von Bolls Artikel Hebdomas (in Pauly-Wissowas Realenzyklopädie VII). Der Hauptteil des Buches gilt der jüdischen und der Planetenwoche, der Woche im alten Christentum und in Nordeuropa. Die schwierige Frage, wie Planeten- und jüdische Woche zueinander stehen, ist dahin beantwortet, daß beide voneinander unabhängig entstanden sind, nachträglich der Sabbatstag auf Saturn bezogen wurde. Eine andere Lösung schlug Nilsson vor, dessen Primitive Time-reckoning Colson erst im Appendix C verwerten konnte. Nilsson betrachtet, wohl richtig, die jüdische Woche als das Primäre, vgl. auch seine wertvolle Ergänzungen bringende Rezension von Colsons Buch in DLZ 1926, 2463ff. Die Bedeutung der sieben Planeten zur Erklärung der Heiligkeit der Siebenzahl schlägt Colson wohl noch zu hoch an.

XII, 211 S. mit 48 Abb. im Text und auf 20 Tafeln sowie einer Sternkarte. — Um sachliche Würdigung der Astrologie bemüht sich auch die Zeitschrift *Die Sterne*, vgl. z. B. 1928 Nr. 1: Henseling *Wesen und Ursprung der Astrologie* oder W. Gundel *Die Quellen der Astrologie* (ebd. 1927, Vierteljahrsbeilage). Leipzig, Barth.

[1] O. Boehn *Von geheimnisvollen Maßen, Zahlen und Zeichen.* Leipzig-Zeulenroda 1928, Sporn. 117 S. mit 42 Abb.

[2] F. H. Colson *The Week.* An Essay on the origin and development of the seven-day cycle. Cambridge 1926, The University Press. VII, 126 S.

XIV. KULTUS. PRIESTERTUM. MEISTER UND JÜNGER

39. Auf dem Gebiet des Kultes darf das große Werk von **Will**[1]) eine ähnliche Stelle beanspruchen wie auf dem des Gebetes das Buch von Heiler (unten § 41). Das Problem des Kultes ist, wie man weiß, heute auch ein aktuelles Problem im Leben der Kirche; Will selbst hat sich schon verschiedentlich (z. B. Rev. d'hist. et de philos. relig. 1926) zur kultischen Organisation des protestantischen Gottesdienstes geäußert, und so nimmt er auch hier wiederholt Stellung, kennt die Gedanken von Otto, Meusching u. a. gut, verfolgt auch genau die Bestrebungen der Benediktiner und gibt I 435 ein interessantes Schema für den Aufbau des Gottesdienstes, das ich skizzieren möchte: *Prélude* (Orgelspiel und Gesang), 1. Hauptteil: *Le Message de la Parole* (*Prière*): *Glorification, Humiliation, Concentration, Pénétration.* Dann *Interlude* (Orgel) und 2. Hauptteil: *Le sacrament de silence (Le Mystère).* Wieder *Interlude* (Orgel) und 3. Hauptteil: *L'appel à l'action (Le Sacrifice)* in drei Teilen. *Finale* (Gesang, Segen). So lösen sich Erbauung, Anbetung und wieder Erbauung ab, der Wechsel von *Recueillement*, *Méditation* (in I), *Contemplation* (II), *Consécration, Bénédiction* (III und Finale) wird äußerlich durch verschiedene Haltung der Gemeinde begleitet: Stehen, Sitzen, Knien, Stehen.

Mit dem aktuellen Interesse verbindet das Werk, und dies macht es für uns so wichtig, ebensosehr die historische Fragestellung wie phänomenologische Beschreibung, religionspsychologische Analyse und religionsphilosophische Deutung. Will schöpft in erster Linie aus den Daten des christlichen und jüdischen Kultes, verfügt aber auch über beträchtliche Kenntnis des antiken und zieht grundsätzlich auch primitive und sonstige Kulttatsachen heran; alles ist aus reicher Belesenheit wohl dokumentiert. Besitzt auch der christliche Kult eine besondere religiöse Intensität, so wird doch für die nichtchristlichen Religionen mit Recht ein spezifisch religiöser Charakter des Kultes anerkannt. Die Magie dagegen ist ihrem Wesen nach areligiös: *il n'y a pas de culte magique, il n'y a que des rites magiques* (I 56); dringt Magie in den Kult, ändert sie sein Wesen, indem sie das Gefühl der Abhängigkeit des Menschen von Gott aufhebt. Der Kult ist ein wesentlicher Bestandteil jeder Religion: *il n'y a pas de religion non cultuelle* (61). Doch geht Will natürlich nicht

[1]) R. Will *Le Culte.* Études d'histoire et de philosophie religieuses. I: Le caractère religieux du culte. II: Les formes du culte (= Études d'histoire et de philosophie religieuses publ. p. l. Faculté de Théologie protestante de l'Université de Strasbourg X und XXI). Strasbourg 1925, 1929, Librairie Istra. XIV, 458; X, 568 S. Vgl. auch Wills Resumé in der *Revue d'hist. et de philos. relig.* 5 (1925) 373 ff. und 9 (1929) 487 ff.

so weit wie Howald (oben § 32), der Kult und Religion einfach gleichsetzt. Will betont mit Recht z. B. für die Mysterienreligionen die Zusammengehörigkeit von Mythos und Aktion (I 119ff. II 473). Ist Religion das Gefühl der Verbundenheit mit dem Prinzip des Lebens, so ist der Kult der Akt, der den einzelnen und die Gemeinschaft mit der transzendenten Realität verbindet. Die kultischen Handlungen zielen auf *communion divine* und vermitteln dem Menschen das Gefühl der realen Gegenwart Gottes oder die Sehnsucht nach ihr. Über die reale Gegenwart Gottes im Kult vgl. Bouquet oben § 21. Die hauptsächlichsten Formen des kultischen Lebens sind Opfer (wo ein magischer und ein religiöser Aspekt zu scheiden ist), Mysterium (im Christentum Taufe, Eucharistie, sakramentales Schweigen) und Gebet (das sehr eingehend großenteils im Anschluß an Heiler behandelt wird). Ob diese drei Typen zugleich auch, wie Will es tut, als Stufenleiter zu betrachten sind, als Fortschreiten von mehr materiell-egoistischer zu mehr geistiger Form, ist mir nicht so ganz sicher, vgl. die Einwände von Casel, Jahrb. für Liturgiewissenschaft 5, 105. Gott wird im Kult in doppelter Weise erlebt: als Mysterium und als Offenbarung. Dem entsprechen auf der Seite des Menschen die Haltungen der Anbetung und der Erbauung. Hinsichtlich des zweiten Bandes hebe ich, mit Übergehung der mehr spekulativen ersten Hälfte, namentlich hervor die wertvolle phänomenologische Beschreibung der Kulttatsachen: die Kultobjekte, das Wort im Kult, die Personen, die Dromena, heilige Zeiten usw. Hier namentlich wird auch der Religionshistoriker eine Fülle von Tatsachen und Gedanken sich zu eigen machen, auch vieles aus seinem Arbeitsgebiet ergänzend beifügen können. Ich sehe davon ab, meine Randnotizen in einer langen Anmerkung zusammenzustellen, obwohl das der gebührende Dank für die Lektüre wäre. Ich unterlasse es deshalb, weil ein genereller Verweis auf den von Will leider übersehenen Artikel Kultus von Pfister in Pauly-Wissowa-Krolls Realenzyklopädie Bd. XI 2106—2192 bzw. jetzt auf seinen oben § 1 genannten Literaturbericht als Ersatz dienen kann. Hervorheben möchte ich aber noch die feinsinnigen Ausführungen über die „kultische Atmosphäre", über die Rolle der Kunst im Kult (Architektur, bildende Kunst, Musik), über liturgischen Stil, wobei manche berechtigte Kritik an dem Protestantismus geübt wird, der einen ausgesprochenen kultischen Stil nicht hervorgebracht habe. Auch die Kritik an der protestantischen Kirchenmusik ist beachtenswert; vgl. dazu noch Wills Aufsatz in der Rev. d'hist. et de phil. rel. 9 (1929) 32ff. Zusammenfassend wiederhole ich: ein hochbedeutendes Werk, für das die Religionswissenschaft ebenso zu danken hat wie die Theologie, ein Werk der Wissenschaft und des religiösen Lebens zugleich.

Unter „Gemination von Kultriten" versteht **Bertholet**[1]) nicht, was man rein sprachlich unter dem Terminus suchen würde, die zweimalige Vollziehung eines und desselben Ritus, kein „*bis*" oder „da capo" (was neben der von mir skizzierten religiösen „Trigemination" (oben § 28) an sich auch oft genug vorkommt), sondern die Verbindung zweier an sich unabhängiger, aber auf die gleiche Wirkung abzielender, deshalb zu einer Doppelhandlung verbundener Bräuche. Etwa Gebet und Opfer, kultischer Brauch und magischer usw. Eben jenes „doppelt genäht, hält besser", das die Religionsgeschichte so oft darbietet und das Bertholet an vielen, überallher gewählten Beispielen erläutert.

40. Darwins[2] Entwicklung des Priestertums, vom Verlagsprospekt skrupellos als „Das wichtigste Buch unserer Zeit" angepriesen, ist wissenschaftlich wertlos. Als „Warnruf an alle freiheitliebenden Völker", „dem Andenken an Sokrates, Savonarola, Wiclif, Hus, Luther usw. bis Hoensbroech" gewidmet, gibt es sich als rationalistisches Aufkläricht zu erkennen, das nicht einmal als Materialsammlung Nutzen bietet. Gewiß hat der Verfasser allerlei, auch gelehrte Literatur, gelesen und überrascht manchmal durch Kenntnis ganz neuer Forschungen (S. 108 diejenigen Maiuris in der Sibyllenhöhle zu Cumae). Aber es wimmelt von Einzelversehen, von Halbverstandenem oder völlig Unzulänglichem (und nicht nur auf dem Gebiet der Antike), ganz abgesehen von der gänzlich unhistorischen Einstellung, die in keiner Weise der Schwierigkeit der Probleme gewachsen ist. Wie der Text sind auch die Bilder! Man lese als positiv fördernde Behandlung des Priestertums etwa Bertholets Artikel in RGG² IV 1481 ff.

Nicht sonderlich tiefdringend, aber natürlich unter klärenden Gesichtspunkten betrachtet **Wach**[3] religionssoziologisch das Verhältnis von Meister und Jünger. Der erste Teil sucht rein begrifflich das Besondere dieses Verhältnisses gegenüber dem von Lehrer und Schüler klarzustellen, der zweite gibt historische Exemplifikationen aus Buddhismus, Antike und Christentum. Vgl. auch Wachs Lunder Vortrag (S. 78 ff. der oben § 14 genannten Akten).

---

[1]) A. Bertholet *Über Gemination von Kultriten.* Ein Beitrag zur Unterscheidung von Religion und Magie (S. A. aus der oben § 16 genannten R. Seeberg-Festschrift). Leizig 1929, Deichert-Scholl. 17 S.

[2] R. Ch. Darwin *Die Entwicklung des Priestertums und der Priesterweihe.* Leipzig 1929, Weicher. VIII, 416 S. mit 85 Abb.

[3] J. Wach *Meister und Jünger.* Zwei religionssoziologische Betrachtungen. Leipzig [1924?], Pfeiffer. 76 S.

XV. GEBET. PREDIGT. HEILIGES SCHWEIGEN. GLOSSOLALIE. BUSSE UND SÜNDENBEKENNTNIS

41. Mit Recht hat sich Will (oben § 39) beim kultischen Gebet stark an die monumentale Leistung von **Heiler**[1] über das Gebet angeschlossen; in sechs Jahren fünf Auflagen, das sagt genug. Es ist heute kaum mehr nötig, näher auf dies Werk einzugehen, denn kaum eine Monographie über ein zentrales Phänomen der Religion ist so allgemein bekannt und anerkannt worden wie diese. In glücklichster Weise vereinen sich historischer Weitblick, der das Gebetsleben aller Zeiten und Völker umspannt, seine Formen und Begleiterscheinungen (Gebetshaltung, Gestus) analysiert und sauber klassifiziert, tiefe Einfühlungsgabe, die das Wesen primitivster und sublimster Gebetsfrömmigkeit wahrhaft verstehend durchdringt, und eine Fähigkeit der Darstellung, die dem Großen wie dem Kleinsten gerecht wird, die eine ungeheure Fülle des Stoffes meistert und ohne phrasenhaft zu werden jene Ehrfurcht vor dem Thema bezeugt, die man in religionsgeschichtlichen Arbeiten ungern vermißt. Zugegeben, daß in der Scheidung von mystischem und prophetischem Typus manche Akzente anders gelegt, daß auch dispositionell manches anders geordnet, daß das historische Material (z. B. aus der Antike) um manche signifikante Einzelheit bereichert werden könnte: all das ändert nichts an dem Urteil, daß wir hier eine der bedeutsamsten Leistungen der Religionsgeschichte und Religionspsychologie, ein in seiner wissenschaftlich-geistigen Haltung vorbildliches Werk bekommen haben, das als Gesamtleistung unübertroffen dasteht. Besonders wertvoll ist sie gerade auch durch die zahlreichen Proben von Gebeten, die aus dem Gesamtbereich des Gebetslebens mitgeteilt werden. So hat man immer volle Anschaulichkeit und ein religionsgeschichtliches „Lesebuch" einzigartiger Prägung.

Unter Beiseitesetzung aller religionsgeschichtlichen wie aller religionsphilosophischen Perspektiven behandelt rein theologisch, dogmatisch tief durchdacht, **E. Hirsch** den Sinn des Gebetes.[2] Dagegen rein historisch, sozusagen literarhistorisch inventarisierend, aber aus profunder Materialkenntnis schöpfend, bereichert **Althaus d. Ä.**[3] unsere

[1] F. Heiler *Das Gebet.* Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung. München 1918, Reinhardt. XVI, 476. S. 4. Aufl. ebenda 1921. XX, 594 S. (⁵1923 liegt mir nicht vor). Vgl. auch F. Heiler *Das Geheimnis des Gebets.* Predigt, gehalten beim akademischen Gottesdienst in der Universität Upsala. 2. Aufl. München 1921, Kaiser. 20 S.

[2] E. Hirsch *Der Sinn des Gebets.* Fragen und Antworten. 2. Aufl., Göttingen 1928, Vandenhoeck u. Ruprecht. 63 S.

[3] P. Althaus d. Ä. *Forschungen zur evangelischen Gebetsliteratur.* Gütersloh 1927, Bertelsmann. XI, 279 S.

Kenntnis der evangelischen Gebetsliteratur im Reformationszeitalter und bis ins 18. Jahrh. hinein; wie kein anderer kannte er sowohl die zu Zwecken privater Erbauung verfaßten Gebetbücher als auch die liturgischen Formulare der lutherischen Kirchenordnungen. Es handelt sich um buchmäßige Veröffentlichung zweier Leipziger Dekanatsprogramme von 1914 und 1919, die der Sohn des Verfassers mit starken Erweiterungen aus den Notizen im Nachlaß herausgab. Der Wunsch, der sich beim Lesen aufdrängt und gerade auch durch Heilers Buch genährt wird: daß charakteristische Gebetstexte ausgewählt und abgedruckt würden, mußte wohl unerfüllt bleiben, obwohl Althaus d. Ä. ein solches Florilegium sich für später vorbehielt; denn die Auswahl hätte wohl nur er selbst treffen können. Das interessanteste Ergebnis scheint mir dieses: daß schon von der Mitte des 16. Jahrh. ab in steigendem Maße katholische Gebete, und zwar aus romanischer Mystik in die lutherischen Sammlungen eindringen. Richtiger als Althaus, der darin nur ein literarhistorisches Problem sah, betont Rückert (DLZ 1930, 1450), daß hier ein religions- oder geistesgeschichtliches vorliegt. Denn wäre nicht — trotz Luther — eine Neigung zu mystischer Frömmigkeit vorhanden gewesen, hätte man zum eigenen Gebrauch solche Texte nicht übernommen.

Empirisch-psychologisch geht **Bolley**[1] vor. Unter scharfer Ablehnung der Psychoanalyse, positiv sich schulend an Girgensohn, Gruehn, Lindworsky, bei religionsgeschichtlichen (wenn auch seltenen) Ausblicken auf Heiler bezugnehmend, verarbeitet er die Erhebungen, die er als Internatsassistent und Religionslehrer bei Schülern und Schülerinnen sowie Strafgefangenen angestellt hat. Steht auch katholisches Material weitaus im Vordergrund, fehlen doch auch Selbstaussagen von evangelischen und jüdischen Versuchspersonen nicht. Klar tritt das gefühls-, affektverursachte Moment des Betens hervor, aber auch das Wesen des Gebets als eines Willensaktes; lehrreich sind die Gründe für Hemmungen (Trotz z. B.). Bei Mädchen ist der Prozentsatz altruistischer Gebete größer als bei Knaben (das Material ist umfangreich genug, um solche Schlüsse zu gestatten). Zahlreich sind auch die Fälle frei formulierter Gebete oder solcher, wo zum Formelgebet ein individueller Zusatz tritt, auffallend (aber aus der jeweiligen Situation verständlich) die Häufigkeit der Stoßgebete. Bolley versäumt auch nicht, die religionspsychologisch bemerkenswerten Fälle zusammenzustellen, wo mit einem Gebet das Versprechen künftiger Gegenleistungen verbunden wird; ferner macht er Angaben über die Modalitäten (lautes Beten, Knien usw.).

[1] A. Bolley *Gebetsstimmung und Gebet.* Empirische Untersuchungen zur Psychologie des Gebets, unter besonderer Berücksichtigung des Betens von Jugendlichen. Düsseldorf 1930, Pädagogischer Verlag. 247 S.

Lehrreich endlich ist S. 155ff. eine Sammlung der meist benutzten Gebete nebst Urteilen und sonstigen Äußerungen, die die Befragten über diese Gebete und gerade ihre Wahl abgaben.

Habe ich nichts übersehen, so läßt sich jener Gebetstypus bei Bolley nicht nachweisen, den **Weinreich**[1] unter dem Stichwort „primitiver Gebetsegoismus" behandelt hatte und als dessen bekanntestes Beispiel das Floriansprüchlein genannt werde:

„O heiliger Sankt Florian
verschon mein Haus, zünd andre an!"

Diese Form des Gebets mit der charakteristischen *ἀποπομπή* und *ἐπιπομπή* auf den Mitmenschen findet Erläuterung an antiken und allgemein religionsgeschichtlichen Beispielen. Mancherlei hat sich seitdem hinzugefunden, das ich im Archiv gelegentlich vorlegen möchte; für Ergänzungen wäre ich freundlichen Lesern dankbar.

42. An das Gebet sei angeschlossen eine kleine Arbeit über die Predigt. Nach **Gennrich**[2], der sich mit Bassermann und Baumgarten auseinandersetzt, soll sie ein persönliches Zeugnis sein und etwas von der Art an sich tragen, die das Neue Testament *προφητεύειν* nennt.

43. Über das heilige Schweigen in der Antike hatte P. Odo Casel in der RGVV 16 eine ausgezeichnete Monographie geliefert; in der gleichen Sammlung nimmt **Mensching**[3] das Problem auf, indem er es auf die allgemeine Religionsgeschichte ausdehnt. Seine Behandlung ist weniger historisch als psychologisch analysierend, von der Seite des religiösen Erlebnisses aus vorgehend. Man dankt ihr die Fülle des geschickt gegliederten, alle Seiten des Themas erläuternden Stoffes, kann aber manche Bedenken und Wünsche nach größerer Schärfe nicht unterdrücken; vgl. Casel, Gnomon 4, 1928, 142ff. Über die Rolle der schweigenden Anbetung im Kult, auch in seiner heute zu erstrebenden Form, vgl. Will oben § 39.

44. Der Wert von **Rusts**[4] Arbeit über das Zungenreden liegt in der typologisch gut geordneten Fülle des neuzeitlichen Materials, in

---

[1] O. Weinreich *Gebet und Wunder.* Zwei Abhandlungen zur Religions- und Literaturgeschichte (Sonderausgabe aus Genethliakon W. Schmid = Tübinger Beiträge zur Altertumskunde V). Stuttgart 1929, Kohlhammer. 298 S. Über den zweiten Teil dieses Buches vgl. unten Abschnitt XVII.

[2] P. Gennrich *Die Predigt als Zeugnis* (S. A. aus der oben § 16 genannten Seeberg-Festschrift). Leipzig 1929, Deichert-Scholl. 13 S.

[3] G. Mensching *Das heilige Schweigen.* Eine religionsgeschichtliche Untersuchung (= Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten XX 2). Gießen 1926, Töpelmann. XII, 162 S.

[4] H. Rust *Das Zungenreden.* Eine Studie zur kritischen Religionspsychologie (= Grenzfragen des Nerven- und Seelenlebens 118). München 1924, Bergmann. VIII, 74 S.

der phänomenologischen Beschreibung und psychologischen Beurteilung, die sich von psychoanalytischen Exzessen freihält. Weniger befriedigend ist der historische Teil; für die neutestamentliche Glossolalie ergibt sich wesentlich Neues nicht, und für die antike fehlt das bezeichnende Beispiel des Lügenpropheten Alexandros von Abounteichos (vgl. Neue Jahrb. 47, 1921, 141), das beweist (wenn es dieses Beweises noch bedurfte), daß O. Pfisters Ansicht vom rein christlichen Charakter des Zungenredens unhaltbar ist. Berechtigt dagegen ist Rusts Vorsicht gegenüber den *voces magicae*, die mit Glossolalie nichts zu tun haben. Hingewiesen sei noch auf die reichhaltige Bibliographie.

45. Sünde und Buße als korrelative Begriffe fehlen auch in primitiven Religionen nicht, und Sündenbekenntnisse als Begleitung der Sühnehandlung finden sich in niederen und hohen Formen des religiösen Lebens; naturgemäß durchlaufen die Gedanken darüber, was „Sünde" ist, einen weiten Bereich, von der äußeren, bewußten und unbewußten Verletzung eines Tabus, der Unterlassung oder Übertretung eines Rituals bis zu der sündhaften Verfassung des Denkens, der geistigen Haltung. Und entsprechend verschieden sind auch die Formen der Entsühnung und Entsündigung. **Pettazzonis**[1] erster Band behandelt mit der alle Arbeiten dieses Verfassers auszeichnenden Belesenheit und mit gutem Einfühlungsvermögen zunächst nur die Sündenbekenntnisse bei den Primitiven, im alten Amerika, in Japan, China, im Brahmanismus, Jainismus und Buddhismus, Gebiete also, die er in Einzelaufsätzen schon vorgenommen hatte; doch sind diese alle revidiert und zum Teil stark erweitert. Solange der zweite Band dieses Werkes, das die erste systematische Gesamtdarstellung dieses Themas ist, noch aussteht, wird man als Ergänzung bzw. Resumé gern seinen Artikel „Bußwesen" in RGG[2] heranziehen.

XVI. MYSTERIEN

46. Eine treffliche Würdigung der Mysterienreligionen verdanken wir **Pettazzoni.**[2] Im Mittelpunkt stehen die der Antike, Eleusis, dionysisch-orphische, Kabiren-, Andania-, Sabaziosmysterien. Voraus geht ein Kapitel über Mysterien der Primitiven; andere über die phrygischen, ägyptischen, semitischen (Tammuz, Adonis), persischen schließen sich an. Sehr willkommen ist der Schlußteil: Gemeinsame Entwicklungslinien und Ideen im Mysterienglauben, prämysterische und mysterienähnliche Elemente in andern Religionen, das Christentum und die Mysterienreli-

[1] Raffaele Pettazzoni *La confessione dei peccati,* Parte prima (Storia delle religioni, a cura di R. Pettazzoni VIII). Bologna 1929, Zanichelli. XVI, 355 S.

[2] R. Pettazzoni *I Misteri.* Saggio di una teoria storico-religiosa (Storia delle religioni, a cura di R. Pettazzoni VII). Bologna 1924, Zanichelli. XXIV, 353 S.

gionen. Alles aus voller Beherrschung des Stoffes und der Literatur heraus in anregender Darstellung gegeben und mit Nachweisen gut dokumentiert. Weil in dem einschlägigen Artikel von RGG auf dies Hauptwerk nicht verwiesen wird, sei es nachdrücklich empfohlen. Neuere Literatur über die antiken Mysterienreligionen werde ich im nächsten Antikenbericht zu nennen haben; hier sei nur noch erinnert an Will (oben § 39) und hingewiesen auf die bemerkenswerten Ähnlichkeiten zwischen primitiven Initiationsriten und den eleusinischen Mysterien, die Speiser, Zeitschr. f. Ethnol. 60, 1929, 362ff. beobachtete. Vgl. auch oben S. 307.

XVII. WUNDERGLAUBE. HEILWUNDER. WUNDERGEBURT

47. Von den nicht wenigen Arbeiten auf diesem Felde liegen nur einige zum Bericht vor. Über Beyers Standpunkt sprach ich schon § 30 Ende. In die theologisch-theoretische Diskussion sonst einzugreifen, ist kein Anlaß; für Literatur hierzu sei auf **Weinreich** Gebet und Wunder (oben § 41 Ende) S. 38f. verwiesen. In dieser Arbeit wird der Standpunkt vertreten, daß der außerchristliche Wunderglaube als religiöses Phänomen genau so ernst zu nehmen ist wie der christliche und daß es zunächst die Aufgabe der historischen Forschung sein muß, seine Formen und Typen analytisch und die Wunderberichte literarhistorisch zu behandeln, beides vom vergleichend religionsgeschichtlichen Standpunkt aus. Das geschieht an einem eng umgrenzten Typus: dem Wunder der von selbst aufspringenden Tür, sei es bei der Epiphanie eines Gottes, eines Heiligen, beim Erschallen der göttlichen Stimme aus dem Adyton, bei wunderbarer Befreiung von Gefangenen im Kerker. Hier hoffe ich für die Apostelgeschichte eine literarische Einwirkung von Euripides' Bakchai nachgewiesen zu haben, natürlich nicht in der Weise, daß mechanische Übertragung der Sache vorläge, sondern genuin christliche Legende wurde offenbar für die heidenchristlichen Leser literarisch verbrämt. Türöffnung im Prodigienglauben, im Zauber, im Kult, im Märchen wird mit möglichst reichem Material behandelt, auch Parodien davon nachgewiesen. Da die Aufgabe zugleich eine literarhistorische ist, war sie nicht in Kürze durchzuführen, daher der große, „allzugroße“ (so Pfisters Urteil) Umfang. S. Reinach, Rev. archéol. 1929 Bd. 30, 177f., Zucker, OLZ 1930, 861ff. u. a. haben sich dadurch nicht stören lassen.

48. Noch viel umfangreicher ist **Blochs** Arbeit über die Heilkraft der Könige[1], wo für die französischen und englischen das historische

[1] M. Bloch *Les rois thaumaturges.* Études sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale particulièrement en France et en Angleterre (= Publications de la Faculté des Lettres de l'université de Strasbourg XIX). Paris-Strasbourg 1924, Librairie Istra. VIII, 542 S.

Material in erstaunlicher Fülle vorgeführt wird. Das Problem behandelt Bloch im Zusammenhang mit dem allgemeineren des Gottkönigtums (gestützt auf Frager u. a.). Aber mit Recht betont Jacob, English historical Review 40, 1925, 267ff., daß Bloch die Heilkraft antiker Fürsten, zumal römischer Kaiser, worauf ihn sein altphilologischer Kollege Roussel hingewiesen hatte, irrtümlicherweise als *exemples isolés* beurteilt. Es läßt sich zeigen (und ist in manchen Arbeiten, die Bloch übersah) gezeigt, wie alle Vorstellungen vom antiken Kaiser als *deus praesens*, also auch die seiner generellen Wunderkraft, im Mittelalter fortwirkten. Auf eine Einzelheit weise ich nur hin: das *signe des lions* (Bloch 16f. 256ff.) ist nur ein Sonderfall des Typus vom „Heiligen und den Tieren", und es läßt sich jetzt bequem literarisch einreihen in eine Linie, die vom altorientalischen Gottkönig durch die Antike hindurch bis ins Mittelalter führt; ich habe in meinen „Studien zu Martial" S. 90ff., 101f. diese Entwicklung gekennzeichnet, leider gerade Blochs Material hierfür übersehen. Das sehr wertvolle Buch Blochs hat in Deutschland, soweit ich sehe, zu wenig Resonanz gefunden.

Über Krankenheilung durch Glaubensgebet berichtet der Möttlinger Pfarrer **Blumhardt**† (über ihn vgl. Jäckh in RGG² I 1153f.), und **Wittekindt** fügt Beispiele aus der Gegenwart hinzu[1]; über Wunder und Aberglaube in der Medizin spricht populär **Singer**.[2]

49. Das große Buch **Holländers**[3] ist nützlich wegen des zum Teil sehr entlegenen Materials zumal über Wundergeburt und Wundergestalt. Es wird mehr kulturhistorisch als religionshistorisch verarbeitet; die Einstellung des Verfassers ist oft zu rationalistisch. Dankenswert die reichen Bildbeigaben!

XVIII. RELIGION UND MEDIZIN

50. Jaynes nützliches Buch über die Heilgottheiten der antiken Kulturen — sein Verfasser ist Gynäkologe — wird im nächsten Antikenbericht zu erwähnen sein, einstweilen vgl. meine Anzeige OLZ 1928, 1074ff. Ungleich gearbeitet sind **Hovorkas**[4] Studien. Zustimmen wird man seinen Darlegungen über „Vormedizin" im Tierleben, über „Ur-

[1] Chr. Blumhardt — L. Wittekindt *Die Heilung von Kranken durch Glaubensgebet. Mit Zeugnissen aus der Gegenwart.* Leipzig [1924], Volksdienst-Verlag. 110 S.

[2] J. Singer *Wunder und Aberglaube in der Medizin* (= Sammlung gemeinnütziger Vorträge 516). Reichenberg 1922, Kraus. 21 S.

[3] E. Holländer *Wunder, Wundergeburt und Wundergestalt in Einblattdrucken des 15. bis 18. Jahrh.* Kulturhistorische Studie. Stuttgart 1921, Enke. XVI, 373 S. mit 202 Abb.

[4] O. v. Hovorka *Geist der Medizin.* Analytische Studien. Wien-Leipzig 1915, Braumüller. VIII, 364 S.

medizin" der Primitiven, Volksmedizin, Zaubermedizin, Berufsmedizin, die den allgemeinen Entwicklungsgang richtig kennzeichnen. Einzelnes wie S. 296f. über Heilgötter ist zu dürftig, auch 331 bei Kosmas und Damian fehlt maßgebende Literatur. Da ein und dieselbe Materie oft in den verschiedenen Kapiteln zu berühren war, tut das Fehlen eines Registers der Nutzbarkeit des Buches als Materialsammlung empfindlichen Abbruch. Erfreuliches Verständnis für die Bindungen zwischen Religion und Medizin bekundet der Vortrag von **Imboden.**[1] **Jacobis**[2] Ausführungen über Psychiatrie und Weltanschauung gelten auch dem religiösen Erlebnis und üben mit Recht Kritik an Freuds Theorien. **Gumpertz**[3] befürwortet psychotherapeutische Ausbildung der Geistlichen, nachdem er mit historischem Material die Beziehungen zwischen Religion und Medizin (Exorzismus, Heilwirkung der Sakramente und Exerzitien u. a.) skizziert hat. Vgl. auch Enke, Theol. Rundschau 3, 1931, 1 ff.

Das gleiche Problem behandelt weit weniger eingehend **Schweitzer**[4], der mit Recht hervorhebt, daß mit Psychoanalyse allein noch nicht zu helfen ist, und auf die Entwicklung hinweist, die über das Psychologische hinaus zum Pneumatischen hindrängt. Ich verweise auch auf die im nächsten Abschnitt ausgeschriebene, sehr charakteristische Äußerung des Psychiaters Binswanger.

XIX. RELIGION UND PSYCHOANALYSE

51. Kaum mehr übersehbar sind die Versuche, Methoden und Gesichtspunkte der Psychoanalyse auf religionsgeschichtliche und geisteswissenschaftliche Gebiete anzuwenden. Nur ein kleiner Teil dieser Literatur liegt zur Besprechung vor, noch umfangreich genug an sich! Und leider: der Ertrag steht meines Erachtens in keinem Verhältnis zur aufgewandten Mühe. Die Dogmatiker der Psychoanalyse beklagen sich über die geringe Resonanz, die sie bei den „zünftigen" Religionshistorikern finden; sollte die Schuld wirklich nur bei letzteren liegen? Die Psychoanalyse, die für die Seelenforschung und Heilung von Neurosen an Menschen unserer Zeit, also an einem Versuchsmaterial von ganz be-

[1] K. Imboden *Religion und ärztliches Wissen* (= Schweizerische populärwissenschaftliche Vorträge und Abhandlungen I). St. Gallen [o. J.], W. Schneider. 41 S.

[2] W. Jacobi *Psychiatrie und Weltanschauung.* Ein Beitrag zur Kultur der Gegenwart. Berlin 1929, Karzer. IV, 91 S.

[3] K. Gumpertz *Psychotherapie und religiöse Kulthandlungen* (= Abhandlungen aus dem Gebiete der Psychotherapie und medizinischen Psychologie IX). Stuttgart 1929, Enke. 58 S.

[4] C. Schweitzer *Apologetik, Psychotherapie und Seelsorge* (Sonderdruck aus der oben § 16 genannten Seeberg-Festschrift). Leipzig 1929, Deichert-Scholl. 16 S.

stimmter und komplizierter Struktur unzweifelhaft Bedeutendes geleistet hat und als praktische Therapie noch leistet, begeht darin ihr πρῶτον ψεῦδος, daß sie generalisiert, vom heutigen (kranken) Kulturmenschen unbesehen auf Heterogenes übergreift, auf Primitive und alte Kulturvölker, wo eine wesentliche Voraussetzung nicht in der gleichen Struktur angetroffen werden kann: die verdrängte oder gestörte Sexualität als Quell aller Neurosen. Was innerhalb einer jahrtausendjährigen Herrschaft einer Religion wie des Christentums an Verdrängungs- oder Sublimierungstendenzen sich begreiflicherweise einstellte — es handelt sich nur um das Prinzipielle, nicht um die Frage, ob graduell tatsächlich das angenommene Ausmaß besteht —, kann nicht ohne weiteres auf außerchristliche Kulturen übertragen werden, deren religiöses und mythisches Denken zwar hochgradig von Sexuellem durchsetzt ist, das aber unter ganz anderen Vorzeichen steht. Es ist richtig, daß auch das Sprachmaterial allenthalben von Sexualmetaphern durchsetzt ist, aber das ist eine Erscheinung des metaphorischen Denkens überhaupt, das Lebloses belebt, personifiziert oder theriomorphisiert und also „sexualisiert". Winthuis ist kein Kronzeuge für Freud! Wo der Phallus und Cunnus, Linga und Yoni Kultsymbole sind, ist kein Boden für die Psychoanalyse, weil nichts zu „verdrängen" ist. Symptomatisch scheint mir dies: in **Freuds** Traumdeutung[1] — ein bedeutendes Buch — hat sich die Richtigkeit seiner Theorien auf dem Gebiet des heutigen Traumlebens weitgehend bewährt; aber was kann er z. B. aus der antiken Traumdeutung dafür gewinnen? Nahezu nichts, denn in einer Welt, die Sexuelles anders wertete, ist die Traumsymbolik naturgemäß andersartig, Sexuelles ist offenkundig sexuell, da bedarf es keiner Umwege. Das bestätigt auch die Durchsicht etwa von **Binswangers**[2] psychologisch feinem Büchlein (das jedoch die Inkubationsträume ignoriert). Obwohl sein Verfasser auf dem Boden der Psychoanalyse steht, weist er doch bedeutsam über Freuds Weltanschauungslehre (die übrigens nicht einfach als Pansexualismus bezeichnet werden darf) hinaus (S. 109 f.): „Gerade jeder neue Eroberungszug der positiven Wissenschaft in ein ihr bis dahin verschlossenes Gebiet fordert gebieterisch eine Vertiefung oder Ergänzung ihrer Resultate durch die metaphysische Spekulation. Zwar werden wir nicht eine Metaphysik des Traumes fordern . . . aber wenn irgendwo, so treibt es uns hier, eine Metaphysik des Geistes zu postulieren und zu ahnen, und wohin muß das anders führen als zur Idee von Gott."

---

[1] S. Freud *Die Traumdeutung.*[5] Leipzig-Wien 1919, Deuticke. X, 474 S. (Ich zitiere jeweils nur die mir zum Bericht vorliegenden Ausgaben.)

[2] L. Binswanger *Wandlungen der Auffassung und Deutung des Traumes von den Griechen bis zur Gegenwart.* Berlin 1928, Springer. VI, 112 S.

52. Wo die Voraussetzungen für psychoanalytische Deutung ungünstiger liegen als im hemmungslosen oder unbewußt zensurierenden Traumleben, sind naturgemäß die wissenschaftlichen Ergebnisse noch prekärer oder, um in der Terminologie der Schule zu reden, es sind nahezu „Fehlleistungen“. Als solche muß ich ziemlich alles ansehen, was mir sonst vorliegt; nur wegen des Materiales, nicht wegen der Deutung lohnt es sich meines Erachtens bisweilen, diese Werke heranzuziehen. So deute ich wenigstens kurz die Stoffgebiete an. Für Prinzipielles vgl. etwa **O. Pfister**[1] über Psychoanalyse als psychologische Methode, als Weltanschauung (während die Aufsätze über hysterischen Madonnenkult und die Margareta Ebner zwar für die Schule typisch, aber keineswegs klärend sind), und **Kinkel**[2] (warum sollen Gott Vater oder Mutter Erde auf infantile Komplexe weisen? genügt nicht anthropomorphes Denken?). Am weitesten in psychoanalytischer Mythen-, Märchen- und Literaturdeutung geht wohl **Rank**, von dem besonnenere Forscher wie z. B. Binswanger a. a. O. sich auch distanzieren. Ein Schulbeispiel, wie es nicht gemacht werden darf, ist seine Behandlung der 'Matrone von Ephesos'[3]: Die Deutung wird basiert auf ein ganz junges Nebenmotiv, das weder in den antiken noch in altorientalischen Fassungen auftritt und zweifellos späte Vergröberung ist. Aber was gelten Grundsätze literarhistorischer Analyse! Undiskutierbar sind meines Erachtens auch die Ausführungen von **Reik** über Couvade, Pubertätsriten, Kolnidre, Schofar[4], Jesus und Maria,

[1] O. Pfister *Zum Kampf um die Psychoanalyse* (= Internationale Psychoanalyt. Bibliothek VIII). Leipzig-Wien-Zürich 1920, Internationaler Psychoanalytischer Verlag. 462 S.

[2] J. Kinkel *Zur Frage der psychologischen Grundlagen und des Ursprungs der Religion.* Beitrag zum System der psychoanalytischen Soziologie. Ebenda 1922. IV, 76 S.

[3] O. Rank *Psychoanalytische Beiträge zur Mythenforschung* (Internation. Psychoanal. Bibl. IV). Ebenda 1919. VIII, 420 S. Von den übrigen Aufsätzen dieses Bandes seien wenigstens notiert: Mythologie und Psychoanalyse; Symbolik; Mythus und Märchen, sowie allerlei Einzelstoffe: Griselda, Hamlet, Doppelgänger, Brudermärchen, Nacktheit. — O. Rank *Der Mythus von der Geburt des Helden.* Versuch einer psychologischen Mythendeutung (= Schriften zur angewandten Seelenkunde V). Leipzig-Wien 1922, Deuticke. VIII, 160 S. — O. Rank *Das Trauma der Geburt und seine Bedeutung für die Psychoanalyse* (= Internat. Psychoanal. Bibl. XIV). Leipzig-Wien-Zürich 1924, Internat. Psychoanal. Verlag. VI, 207 S. Hier kommen am ehesten in Frage die Kapitel über Heroische Kompensation und Religiöse Sublimierung. — O. Rank *Seelenglaube und Psychologie.* Eine prinzipielle Untersuchung über Ursprung, Entwicklung und Wesen des Seelischen. Leipzig-Wien, Deuticke 1930. VI, 193 S.

[4] Th. Reik *Probleme der Religionspsychologie.* I. Das Ritual (Internat. Psychoanal. Bibl. V). Leipzig-Wien 1919, Internat. Psychoanal. Verlag. XXIV, 311 S.

Judas, Gott und Teufel u. a.[1] oder von **Lorenz**[2] über den „politischen Mythus“; da wir von „Vaterland“ oder „Mutterland“ sprechen, ist ja schon das Sprungbrett zu den entsprechenden Komplexen gegeben! Lucrezia, Tell, die Jungfrau von Orleans u. a. reihen sich dann ein. Gehaltvoller ist **Freuds** Analyse einer Teufelsneurose[3], und wegen des volkskundlichen Materials allenfalls verwertbar **Zulliger**[4] und **Róheim**.[5] Die Berechtigung der psychoanalytischen Methode auch für theologische Arbeit bemüht sich **O. Hofmann** zu erweisen[6], der den Libido-Begriff meines Erachtens viel zu weit ausdehnt bzw. aushöhlt (z. B.: „Die Libidopersönlichkeit Jesu“). Über **Kaplans** Versuche vgl. oben § 21 und § 27.

53. Ernster zu beachten, weil auf teilweise geeigneterem Gebiet sich vollziehend, ist die religionspsychologische Analyse, die **Schjelderup**[7] der Askese widmet. Nicht strukturpsychologisch, sondern einseitig (trotz gelegentlichem Liebäugeln mit Ottos Numinosem) sich psychoanalytisch orientierend. Nun spielen gewiß Reaktionsbildungen, Inversionen, Sublimierungen im Leben des einzelnen Asketen, zumal des Christen, eine Rolle. Aber daß man nun vom ganzen Repertoire Freudscher Dogmen aus die Askese als religiöses Phänomen verstehen könne, ist eine Selbsttäuschung des Verfassers, und nur verständlich, weil ihm andere Möglichkeiten nicht ins Bewußtsein treten. Würde er die in den letzten beiden Abschnitten erwogenen Gedanken: Askese als relativer Schutz, Askese und Mystik zu Ende denken, an einem reicheren Material (vor allem auch aus primitiven und antiken Religionen) nachprüfen, käme er wohl zu dem Ergebnis, daß von apotropäisch-kathartischen bzw. orendistischen Vorstellungen aus, genau wie etwa beim Fasten (vgl. Arbesmann, RGVV XXI 1), und von der Askese als Förderungsmittel der Ekstatik aus (vgl. Pfister, RGG² I 570ff.) eine tragfähigere Grundlage und Deutung zu gewinnen ist. Das führt freilich tiefer in die allgemein-religionsgeschichtliche Betrachtung hinein, und die ist

[1] Th. Reik *Der eigene und der fremde Gott.* Zur Psychoanalyse der religiösen Entwicklung (= Imago-Bücher III). Ebenda 1923. VIII, 257 S.

[2] E. Lorenz *Der politische Mythus.* Beiträge zur Mythologie der Kultur. Ebenda 1923. 94 S.

[3] S. Freud *Eine Teufelsneurose im 17. Jahrhundert.* Ebenda 1924. 43 S.

[4] H. Zulliger *Zur Psychologie der Trauer- und Bestattungsgebräuche.* Ebenda 1924. 54 S.

[5] G. Róheim *Spiegelzauber* (= Internat. Psychoanal. Bibl. VI). Ebenda 1919. 263 S.

[6] O. Hofmann *Religionspsychologie.* I: Die Lebendigkeit der Religion. Heidelberg 1923, Winter. IV, 217 S.

[7] Kr. Schjelderup *Die Askese.* Eine religionspsychologische Untersuchung. Berlin 1928, de Gruyter. VI, 249 S.

nicht die stärkste Seite des Autors, der, obwohl Theologe, z. B. das grundlegende Werk über die frühchristliche Askese von Strathmann nirgends nennt. Trotz mancher brauchbaren Beobachtungen und der richtigen Erkenntnis, daß der sexuelle oder auch ans Pathologische grenzende Charakter asketischer Erlebnisse über ihren religiösen Wert nicht entscheidet, bedeutet das Buch eine Enttäuschung.

54. In besonnener Weise wägt **Runestam**[1] ab, wieweit die Psychoanalyse als Therapie vom christlichen Seelsorger zur Hilfe gezogen werden kann; vgl. auch Schweitzer und Jacobi oben § 50.

Wir haben, wie gesagt, nur einen Bruchteil der einschlägigen Literatur heranziehen können. Aber das negative Ergebnis wäre bei weiterer Ausdehnung nur bestärkt worden. Ich gehe da einig mit Religionshistorikern wie Hauer (oben § 17), S. 215 ff. und Pfister (oben § 1), S. 44, Ethnologen wie Preuß (oben Bd. 21, S. 177 ff.), Theologen wie Beth (§ 57), Bolley (§ 41) und vor allem **Clemen** in seiner prinzipiellen Untersuchung[2], Literarhistorikern und Volkskundlern wie R. M. Meyer, v. d. Leyen, Ermatinger, Walzel u. a. Was ein der Psychoanalyse als Seelenforschung und Therapie nahestehender Dichter wie Hermann Hesse bei Ablehnung ihrer literarischen Versuche äußerte, gilt mutatis mutandis auch auf unserem Gebiet: „Man wird entdecken, daß man jetzt, ohne etwas dabei erreicht und gefördert zu haben, wieder dort steht, wo man vor dem Auftreten der Psychoanalyse stand, und daß man sich entschließen muß, die Geisteswissenschaften mit ihren eigenen Mitteln und Systemen zu betreiben, wenn man sie fördern will“ (Neue Rundschau, Dezember 1930 S. 773).

XX. MYSTIK UND FRÖMMIGKEITSTYPOLOGIE

55. Neue Auflagen sind von zwei altbewährten Arbeiten zu erwähnen: von **Lehmanns** kleinem aber gehaltvollen Bändchen[3], das nun das Kapitel über chinesische Mystik eingebüßt hat, und von **Bubers** nur wenig veränderter Dokumentensammlung[4], die wegen der formvollendeten Einführung und der feinsinnigen Auswahl der Texte gewiß zu den klassischen Leistungen auf diesem Gebiete zu zählen ist.

---

[1] A. Runestam *Psychoanalyse und Christentum* (Studien des apologetischen Seminars XXII). Gütersloh 1928, Bertelsmann. 86 S.

[2] C. Clemen *Die Anwendung der Psychoanalyse auf Mythologie und Religionsgeschichte* (S. A. aus Archiv für die gesamte Psychologie 61, 1928). Leipzig 1928, Akademische Verlagsgesellschaft. 128 S.

[3] Edv. Lehmann *Mystik in Heidentum und Christentum.*[2] Leipzig-Berlin 1918, B. G. Teubner (Aus Natur und Geisteswelt Nr. 217). IV, 144 S.

[4] M. Buber *Ekstatische Konfessionen.* Veränderte Neuausgabe. Leipzig 1921, Insel-Verlag. 202 S.

56. Wer die Überzeugung hegt, daß Vergleichen erst richtig den Blick schärft, wird **Otto**[1] dankbar sein, wenn er in eingehender, auf genauer Kenntnis beruhender Konfrontation von westlicher und östlicher Mystik das beiden Gemeinsame und die starken individuellen Besonderheiten herausstellt. Śankara und Eckehart bilden die Hauptgrundlagen, aber auch für Plotin, Paulus, Eriugena, Böhme, Luther, Kant, Schleiermacher, Fries fällt allerlei ab. Da Otto gelegentlich auch moderne Dichterparallelen heranzieht, notiere ich zu S. 100, den wundervollen Versen des Idāl ed dīn die von mir (Triskaidekadische Studien 59) besprochenen Verse Stefan Georges (Stern des Bundes 21). Da haben wir den gleichen sakralen Ich-Stil, die Häufung der polaren Ausdrucksweise, deren Summe die complexio oppositorum, das mystische All-Eine gibt.

Ähnliche Ziele verfolgt **Ottos**[2] Vergleich des Christentums als Gnadenreligion mit der indischen Bhakti-Religion, die keine lutherana haeresis ist, wie sie dem Missionar Xaverius erschien, sondern in der vorchristlichen Bhagavad-gītā schon ihr erstes, bedeutendstes Zeugnis hat. Wenn Otto zum Ergebnis kommt, daß das Christentum eine überlegene Eigenart besitzt, so gelangt bei einem ähnlich angelegten Vergleich sein Schüler **Frick**[3] zu einem gleichartigen Schluß bei Augustins Confessiones im Verhältnis zu Ghazālīs Selbstbiographie. Beiden gab der Neuplatonismus entscheidende Impulse, aber bei Ghazālī erwuchs aus islamischer Scholastik und sūfischer Mystik keine höhere synthetische Einheit; er blieb auf halbem Wege stehen, den Augustin zu Ende ging. „Ghazālī hat das gelobte Land geschaut, Augustin ist dorthin eingekehrt.“

Eine Vergleichung von Frömmigkeitstypen liefert auch **Beth**[4], doch nicht aus ethnisch verschiedenen Bereichen; er stellt die Unterschiede zwischen der Frömmigkeit von Mystik und Glauben dar. Nur vereinzelt zieht er Buddhismus oder moderne Mystik (Rilke) heran, in der Hauptsache exemplifiziert er mit der klassischen christlichen Mystik, deren drei Arten — Seelenbrautmystik, Passionsmystik, spekulative Unendlichkeitsmystik — er näher charakterisiert. Gut weist er die Miß-

[1] R. Otto *West-östliche Mystik.* Vergleich und Unterscheidung zur Wesensdeutung. Gotha 1926, Klotz. XIV, 397 S. Zweite, ergänzte Auflage ebenda 1929. XIV, 445 S.

[2] R. Otto *Die Gnadenreligion Indiens und das Christentum.* Vergleich und Unterscheidung. Gotha 1930, Klotz. VI, 110 S.

[3] H. Frick *Ghazālīs Selbstbiographie.* Ein Vergleich mit Augustins Konfessionen (Veröffentlichungen des Forschungsinstituts für vergleichende Religionsgeschichte Leipzig III). Leipzig 1919, Hinrichs. IV, 84 S.

[4] K. Beth *Frömmigkeit der Mystik und des Glaubens.* Berlin-Leipzig 1927, B. G. Teubner. IV, 106 S.

verständnisse der Psychoanalytiker bezüglich der Brautmystik zurück, ohne zu leugnen, daß in einzelnen Fällen Pubertätsneurosen einen gewissen Einfluß üben mochten. So oft auch Mystik und Glauben getrennte Wege gingen, notwendig ist das nicht. Auch im christlichen Glauben hat die Mystik Raum, ohne zur Aufhebung für ihn wesentlicher Züge (Gnaden- und Sündenbewußtsein) führen zu müssen. Beths Arbeit ist nicht nur religionsgeschichtlich, sondern auch theologisch wertvoll. Sie löst übrigens ein Versprechen ein, das Beth in dem oben § 28 genannten Buche § 10 gab.

57. Mystik und Poesie ist der deutsche Titel von **Bremonds**[1] Prière et Poésie, das die Urverwandtschaft von Dichtung und Mystik gemäß ihrer Verwurzelung in einer *θεία μανία*, im *ἐνθουσιασμός* aufzeigen will. Poesie: ein Gebet, das nicht betet, aber beten macht; Schönheit, die von sich aus danach trachtet, uns mit Gott zu vereinigen. Seltsames Ineinander und Gegeneinander von *animus* und *anima* (Claudel). Ein sehr geistvoller, höchst gebildeter Anti-Boileau, genußreich zu lesen, der im ganzen jedoch mehr die Poetik als die Mystik angeht.

58. Ein schweres Problem hat mit gutem Erfolg **Grabert**[2], ein Schüler Hauers, in Angriff genommen; er vergleicht die ekstatischen Erlebnisse der Mystiker und Psychopathen. Sind die Grenzen zwischen beiden Kategorien auch oft schwer zu ziehen, so wird man doch dem, was S. 103 in Form einer Synkrisis leitsatzartig formuliert ist, im wesentlichen zustimmen können. Erfreulich ist (wie bei Beth oben) die Ablehnung der extrem psychiatrischen Diagnosen bei Mystikern, ein feines Gefühl für die Strukturunterschiede und wertvoll die häufige Benutzung primären klinischen Materials. Bei einer demnächst erscheinenden Studie über Gottmenschentum und religiösen Größenwahn habe ich von Graberts Arbeit viel Nutzen gehabt.

Man sieht, Mystik in allen Formen und Bereichen ist immer noch ein höchst aktuelles Thema (vgl. auch Wundts und Baethgens Berichte, oben Bd. 24 und 27 passim), das unter Leitung von **Joseph Bernhart** den Süddeutschen Monatsheften sogar zu einem Sonderheft diente.[3]

---

[1] H. Bremond *Mystik und Poesie.* Freiburg i. Br. 1929, Herder. 262 S.

[2] H. Grabert *Die ekstatischen Erlebnisse der Mystiker und Psychopathen.* Eine Gegenüberstellung und ein Vergleich (Beiträge zur Philosophie und Psychologie IV). Stuttgart 1929, Kohlhammer. X, 108 S.

[3] *Süddeutsche Monatshefte* 26 Heft I: Mystik; mit Beiträgen von Bernhart, Karrer, Wunderle, Mattiesen, Melhardt, Levasti, Arseniew, Baeck (jüdische Mystik), Ancelet-Hüstache (überraschend starke Rolle deutscher Mystik in Frankreich), Rufus (Amerika). München 1926, Südd. Monatshefte. 50 S.

59. Die „goldene Regel“, am bekanntesten aus Math. 7, 12, am prägnantesten formuliert in der Vita Alexandri Severi 51: *quod tibi non vis, alteri ne feceris,* untersucht **Philippidis**[1], einer Anregung von H. Haas folgend. Die Anordnung hätte ich mir lieber historisch gewünscht: beginnend mit den ethischen Weisungen der orientalischen Altkulturen, dann Antike, Judentum, Christentum, Islam, während der Verfasser mit dem Christentum einsetzt und auf Judentum und Antike zurückgreift, dann etwas unvermittelt den Islam einschiebt, um mit Konfuzianismus und Indien zu schließen. Er macht S. 44 darauf aufmerksam, daß die bei Diog. Laert. I 36 dem Thales zugeschriebene Fassung (Diels, Vorsokr. I, p. 5) nahezu dieselbe ist, die im Neuen Testament auftritt. Gewähr hat der Name wohl nicht, aber daß es sich um alte Spruchweisheit handelt, ist ja offensichtlich. Sie ist sozusagen das Gegenstück zu dem „Gesetz der Talion“. Natürlich erwägt Philippidis, ob es sich um die Wanderung einer ethischen Maxime handle, die auf sehr früher Kulturstufe geprägt sein kann, oder ob spontane Entstehung innerhalb der einzelnen Kulturkreise vorliege. Er neigt mehr zur letzteren Auffassung — wohl mit Recht. Sein Material kann übrigens vervollständigt werden, vgl. Otto, Sprichwörter der Römer S. 16 und Hohls Hinweise in seiner Ausgabe der Scriptores historiae Augustae Bd. I, S. 292 (Bichlmeyer, Die syrischen Kaiser 112 ff.; Holl, Abh. Berl. Ak. 1916, 112 ff.; Augustinus, de ord. II 25; andere patristische Stellen noch bei Otto a. a. O.). Der vom Verfasser zitierte kleine Artikel Petersons steht RGG² II 1304 f. (nicht 1034 f.); der von Peterson genannte Aufsatz von King, The negative Golden Rule (Journ. of Rel. 1928, 268 ff.) ist mir unzugänglich, offenbar war er es auch Philippidis.

NACHTRÄGE

Zu § 4: Bei der Korrektur kann ich gerade noch einen kurzen Hinweis auf den 2. Band von **Clemens**[2] Religionsgeschichte Europas einfügen (zum 1. Band vgl. oben Bd. 24, S. 377). Die noch heute in Europa bestehenden Religionen, Judentum, Christentum, Islam, Lamaismus werden dargestellt, am eingehendsten natürlich das Christentum, wobei neben der kirchen- und dogmengeschichtlichen Entwicklung vor allem Wert gelegt wird auf die Kennzeichnung christlicher Frömmigkeit. Wie im Judentum die Teile über sektiererische Bewegungen dem Religionshistoriker willkommen sind, begrüßt man auch die Charakteristik der verschiedenen Strömungen im heutigen Christentum. Soweit die außereuropäische Entwicklung der dargestellten Religionen

[1] L. J. Philippidis *Die „goldene Regel“ religionsgeschichtlich untersucht.* Leipzig 1929, Klein. 101 S.

[2] C. Clemen *Religionsgeschichte Europas* II: Die noch bestehenden Religionen (= Kulturgeschichtliche Bibliothek 2. Reihe II). Heidelberg 1931, Winter. VIII, 335 S. mit 23 Abb.

zum Verständnis ihres Wachstums auf enropäischem Boden notwendig ist, wird sie natürlich einbezogen. Willkommen ist es, daß Clemen wie Bilder so auch mancherlei Gebete und geistliche Poesie in die geschichtliche Darstellung einlegt.

Zu § 5: **Tieles** Kompendium hatte **Söderblom** zuletzt 1920 bearbeitet (vgl. oben Bd. 24, 373), jetzt kann gerade noch auf die 6. Auflage hingewiesen werden.[1] Söderblom hat manches umgestellt und überarbeitet, auch kleine Abschnitte zugefügt (z. B. §§ 18 und 19: Unterschiede der Primitiven, Kulturkreise). Der Passus über kretisch-mykenische Religion, auch der über die Sophisten und Sokrates ist vertieft, ein kurzes Kapitel über die Etrusker neu gegeben worden. Clemen, Heiler, Tor Andrae haben Beihilfe geleistet, Clemen besonders bei der Bibliographie, ferner steuerte er das Kapitel über die Religion der vorgeschichtlichen Zeit bei. Den § 50 (das nachchristliche Judentum) fügte Ysander hinzu. So hat das altbewährte Lehrbuch wieder erheblich an Nutzbarkeit gewonnen. Die geringere Seitenzahl (^{6}392 gegenüber ^{5}557) erklärt sich durch Änderung des Formates.

Zu § 15: Auch der VIII. Band der Warburg-Vorträge[2] ist einem Thema gewidmet: dem von der Himmelsreise der Seele. Unter diesem Gesichtspunkt untersucht **Kees** den ägyptischen Totenglauben, **Reitzenstein** das mandäische Taufritual; sein Vortrag gibt die Quintessenz seines bekannten Buches zur Vorgeschichte der christlichen Taufe, mit einigem neuem Material, aber ohne in gelehrtem Apparat zu der lebhaften Diskussion, die es entfachte, Stellung zu nehmen. **Hartmann** behandelt die Himmelsreise Muhammeds, **Farinelli** den Seelenaufstieg bei Dante (mit Ausblicken auch auf Antikes), **W. Friedlaender** das Übersinnliche bei den Antimanieristen um 1590 (Transfiguration Christi, Bekehrung des Paulus und andere Stoffe). Der umfangreichste Beitrag — von **Schrade** — gilt der Himmelfahrt Christi, die mit hervorragender Sachkenntnis quellenmäßig und ikonographisch verarbeitet und im Zusammenhang mit antiken Himmelfahrtsvorstellungen und Monumenten religionsgeschichtlich aufschlußreich behandelt wird.

Zu § 19: In sechs William Belden Noble Lectures spricht **Selbie**[3] über die Religion als geschichtliche Erscheinung, als Gegenstand religionsgeschichtlicher Forschung und Wesensdeutung, über psychologische Interpretation der Religion, über den Gottesglauben, über das Verhältnis von Religion und Ethik, über den Beitrag des Christentums zum religiösen Leben, über die Unsterblichkeit. Alles feinsinnig, kenntnisreich (auch deutsche Autoren wie Otto, Heiler, Hauer berücksichtigend) und mit starker Betonung eben des Christentums.

Zu § 23: Die Vorstellungen vom Antichrist, vom Widerpart des göttlichen Prinzips verfolgt von den altorientalischen Anfängen ab in nur etwas zu weitmaschigem Gewebe **Jeremias.**[4] Das Programm des Antichrists von heute ist ihm Stalins Dreijahreplan.

---

[1] Tiele-Söderblom *Kompendium der Religionsgeschichte.* 6. verb. Aufl. Berlin-Schöneberg 1931, Th. Biller (F. Grabow). XI, 392 S.

[2] *Vorträge der Bibliothek Warburg 1928/1929,* hrsg. von F. Saxl. Leipzig-Berlin 1930, B. G. Teubner. IX, 283 S. mit 44 Tafeln.

[3] W. B. Selbie *Religion and Life.* Oxford 1930, University Press. VI, 135 S.

[4] A. Jeremias *Der Antichrist in Geschichte und Gegenwart* (= Religionswissenschaftliche Darstellungen für die Gegenwart VI). Leipzig 1930. IV, 32 S.

Zu § 30. Von **Dessoirs** oben erwähntem Werk erscheint eben die 6. Auflage.[1] Unverändert blieb der Teil über den magischen Idealismus. Im Hinblick auf die zwei Bände „Der Okkultismus in Urkunden" konnte von der Neuaufnahme umfangreichen Stoffes abgesehen werden, anderes schied Dessoir aus, um es in die Neubearbeitung seines Werkes über „Das Doppel-Ich" zu übernehmen. Stark erweitert ist die ausgezeichnete Kritik der Anthroposophie Steiners. Natürlich nimmt Dessoir jetzt auch Stellung zu Coué, Baudouin, Therese Neumann u. a. An der negativen Beurteilung der paraphysischen Phänomene etwas zu ändern, war kein Anlaß, auch Freud gegenüber (S. 380 ff.) bleibt Dessoir — mit Recht — der ironische Kritiker. Bemerkenswert ist die recht positive Wertung im Fall Schnelle (119 ff.), gewichtig die Mitteilungen S. 145 ff., zumal über den Seher Johansen, eindrucksvoll der Fall Piper (S. 190 ff., dazu S. 245, wo telepathischer Einfluß offengelassen wird). Zu S. 389 ff. (Louviers Deutungen des Faust) könnte man darauf hinweisen, daß das Verfahren manche Ähnlichkeit hat mit der Virgilexegese des närrischen Vergilius Maro Grammaticus, und zu S. 401 ff. (Zahlensymbolik bei Stefan George) darf ich wohl an meinen Exkurs hierüber (Triskaidekadische Studien 91 ff.) erinnern. Sehr beachtenswert ist die Kritik an den Versuchen, Hellseher der Heilkunde und der Kriminalistik dienstbar zu machen. Wie überhaupt Dessoirs Buch jetzt wieder als das Hauptwerk kritischer Besinnung und philosophischer Beurteilung für all diese Probleme anzusprechen ist.

Blicken wir zurück auf die reiche Arbeit der letzten Jahre, so heben sich einige allgemeinere Eindrücke bezeichnend heraus. Vor allem die Erkenntnis, daß die Fühlung zwischen den Einzeldisziplinen enger wurde. Die Religionsphilologie arbeitet grundsätzlich im Anschluß an die allgemeine Religionswissenschaft, die Ethnologie und Theologie bemühen sich gemeinsam um die Klärung der Anfänge des religiösen Lebens, das man nicht mehr einseitig unter dem Gesichtspunkt des Magischen beurteilt. Gottesvorstellungen sind auch den Primitivsten nicht abzusprechen. Lange und gern gehegte, geradlinige Evolutionstheorien haben viel von ihrer suggestiven Kraft eingebüßt. Bemerkenswert ist die starke Betonung des religiösen Lebens, der Frömmigkeit in und außerhalb der großen Kulturreligionen, zweifellos ein Fortschritt über die rein philologisch-historische Sammlung und Sichtung von Quellen und Materialien zur Mythologie, Kultgeschichte u. ä. hinaus. Neben Religionsphilosophie und Religionspsychologie suchten auch die Parapsychologie und Psychoanalyse ihre Methoden der Religionswissenschaft dienstbar zu machen — freilich einstweilen mit noch zweifelhaftem Erfolg, aber die Bereitschaft, zu lernen und sich gegenseitig zu verstehen, ist weithin vorhanden. Auch die Medizin schließt sich nicht mehr so positivistisch ab und beweist offenen Blick für metaphysische Realitäten. Daß trotz aller Hemmnisse der Nachkriegszeit die deutsche

[1] M. Dessoir *Vom Jenseits der Seele*. Die Geheimwissenschaften in kritischer Betrachtung. 6., neu bearb. Aufl. Stuttgart 1931, Enke. XIV, 562 S. mit 4 Tafeln.

Produktion so erfolgreich, auch organisatorisch so bedeutsam sich betätigen konnte (RGG), muß hohe Genugtuung bereiten. Die Fülle der religionsgeschichtlichen Gesamtdarstellungen zeugt davon, daß der Wunsch nach Synthese innerhalb und außerhalb der Fachkreise rege ist. Und daß sie sich stützen will auf Kenntnis ausgiebigen Primärmaterials, zeigt das Gedeihen der Textsammlungen und des Bilderatlas. Die Symptome, die ich hier zusammenfassend hervorhob, gelten mehr oder weniger auch für die religionswissenschaftliche Arbeit des Auslands, der wir eine stattliche Reihe hervorragender Leistungen verdanken. Man kann nur aufs lebhafteste wünschen, daß dies harmonische Zusammenwirken, wie es sich z. B. auf dem internationalen Kongreß in Lund zeigte, auch weiterhin unser aller Arbeit fördernd begleite.

III. MITTEILUNGEN UND HINWEISE

THE KARNEIA

On the seventh of the month of *Karneios,* roughly corresponding to the English August and marking the beginning of the vintage, the Dorians of Peloponnesos[1] celebrated the *Karneia,* a vintage festival which lasted nine days in all and was in aftertimes interpreted as a festival of the warlike youth of the tribe.[2] One of the *δρώμενα* of the celebration was a race, one man running ahead, decked with garlands, after praying for prosperity in behalf of the community, and a number of unmarried youths, called *σταφυλοδρόμοι,* pursuing him. If they succeeded in catching him, this was considered a good omen; the opposite meant ill luck. During the festival the tribesmen were encamped in bowers or huts made from green branches (*σκιάδες*).

As early as 1859 Schömann concluded that the forerunner was a personification of the vintage; when he was caught, it meant that the vintage was secured for the community. W. Mannhardt compared the forerunner to the North European "Pfingstlümmel", "Jack-in-the-Green", or "King of May". He is an incarnation of the spirit of vegetation who must be caught by the forerunners to ensure to them a plentiful harvest or vintage. The encamping in bowers has analogues not only in the Hebrew Feast of Tabernacles, which was an auctumnal feast of thanksgiving[3], and the Roman festival of Anna Perenna, so charmingly described by Ovid[4], but in Central Europe as well.[5] The name of "grapeclusterrunners" was given to the participants of the race because originally they carried vine branches and clusters of grapes.[6]

---

[1] The Karneia are fully attested for Sparta only; but as we shall see, there is ground for the assumption that we have to deal with a pre-Dorian festival taken over by the conquerors and transformed by them from an agricultural into a military celebration.

[2] Sam Wide *Lakonische Kulte,* Leipzig 1893, p. 77sqq.; *Roschers Lexikon* II 961sqq.; Pauly-Wissowa *R.-E.* X 1896; W. Mannhardt *Antike Wald- und Feldkulte,* Berlin 1905, p. 254sqq.; L. R. Farnell *The Cults of the Greek States* IV (Oxford 1907), p. 260; M. P. Nilsson *Griechische Feste von religiöser Bedeutung,* Leipzig 1906, p. 118sqq.; R. Eisler *Orphisch-dionysische Mysterien-Gedanken in der christlichen Antike,* Leipzig-Berlin 1925 (Vorträge d. Bibliothek Warburg II 2), p. 224sq.; cf. also p. 252.

[3] W. Mannhardt *Der Baumkultus* (1904), p. 282sqq.; O. Gruppe *Griechische Mythologie und Religionsgeschichte,* München 1906, p. 162.

[4] *Fasti* III 523sqq. Cf. also W. Warde Fowler *The Religious Experience of the Roman People,* London 1911, p. 473sqq.

[5] Mannhardt *Baumkultus,* pp. 187; 315; 323; 354sq.

[6] Mannhardt *Antike Wald- und Feldkulte,* p. 255.

This interpretation of the rites as essentially those of an agricultural celebration has been shared by most scholars since Mannhardt, and it must be admitted that it is in fair accordance with the accounts of the sources, in the main a passage of Hesychios.[1] There is less agreement when we come to the full significance of the race and what may be called the early form of the ritual. In his work on the cults of Lakonia the Swedish scholar Sam Wide pointed out that the original object of the pursuit was the slaying of the garlanded forerunner, who originally is likely to have worn an animal mask and who was clearly an embodiment of the vegetation daemon.[2] This theory is to a certain extent corroborated by the statement of Theopompos, who relates the slaying of the Akarnanian prophet Karnos and the institution of the Dorian Karneia as a piacular festival to atone for his death.[3] Wide concluded that, whilst no historical fact underlies this account, yet it points to a ritual slaying of periodic recurrence. Further, while it must be admitted that the prophet-priest slain is not the same person as the forerunner, who is not designated as a priest, yet it is possible that originally the fleeing man may have been the priest or *ἀγητής* himself.[4] It may also be added that substitutions, especially in rites as dangerous as the Karneia, according to this theory, seem to have been for at least one of the participants, are by no means rare. Thus the place of the priest-king slain at fixed periods is successively taken by one of the king's sons, by a private person, by a slave, and finally by a condemned criminal. A similar process may be witnessed in the rites of the scapegoat; for originally the scapegoat was certainly not the disreputable citizen, the criminal, which he was in historical times.[5]

L. R. Farnell is unwilling to go so far; he stresses the hypothetical nature of Wide's assumption, the difference existing between the slaying of the god-priest and the human sacrifice at a harvest ritual and, most important of all, the grapeclusters which the pursuers carry in their hands, "so that these being impregnated by his (i. e. the forerunner's) virtue (touch), the whole of the vintage my prosper, by the well-known law of magical ritual that the part acts on the whole."[6]

It must be pointed out, however, that it is impossible to explain the ritual of the Karneia on the basis of a magic fertility ceremony alone; for such a theory does not explain why we have two personages, the

---

[1] s. v. *σταφυλοδρόμοι· τινὲς τῶν Καρνεατῶν παρορμῶντες τοὺς ἐπὶ τρύγῃ.* Bekkeri Anecd. I, p. 303, 25: *στ. κατὰ τὴν τῶν Καρνείων ἑορτὴν στέμματά τις περιθέμενος τρέχει, ἐπευχόμενός τι τῇ πόλει χρηστόν· ἐπιδιώκουσι δὲ αὐτὸν νέοι σταφυλοδρόμοι καλούμενοι. καὶ ἐὰν μὲν καταλάβωσιν αὐτόν, ἀγαθόν τι προσδοκῶσιν κατὰ ἐπιχώρια τῇ πόλει, εἰ δὲ μή, τοὐναντίον.*

[2] *Lak. Kulte,* p. 77 sq.; Pauly-Wissowa, *loc. cit.*

[3] Apollod. II 8, 3; Paus. III 13, 4; Conon *Narrat.* 26; Schol. Theocr. V 8.

[4] Wide *op. cit.,* p. 80; *Roschers Lexikon* II 962.

[5] For examples cf. Sir J. G. Frazer *The Dying God,* London 1914, p. 148 sqq.; *The Scapegoat,* London 1913, pp. 227; 275 sqq.

[6] *Op. cit.* IV, 262.

forerunner and the priest leading the pursuers, and why the former should not always have allowed himself to be caught in order to impregnate the clusters, this being to the obvious advantage of the community.

In my Balder study, published in 1923, I have myself made use of the ritual of the Karneia to show, in connexion with other evidence, that Apollo was once a "dying god" doomed to an early end, like so many other vegetation divinities, Attis, Adonis, Osiris, Hyakinthos, and the Norse Balder.[1] I am now not at all certain whether I was justified in drawing on the Karneia for support of my thesis (to which I still hold); but since then I have found new material which has never been to my knowledge brought up in connexion with the Lacedaemonian festival and which may possibly help to decide the problem discussed by Wide and Farnell.

I refer to a passage in the compilation of the Arabic historian ʾIzz ad-dîn ibn al-Aṯîr, who lived at the end of the twelfth and at the beginning of the thirteenth century and drew for the main part of his information on the annals of aṭ-Ṭabarî, merely carrying the work down to his own time.[2] This chronicler records two strange pagan survivals or revivals having occurred in Syria and Mesopotamia in the years 1064 and 1204 of our era. In the second of the two cases we have the accompanying factor of an epidemic ravaging the districts of Mosul and Irac. I quote the text after the English translation of the passage by W. Robertson Smith:[3]

> . . . and it was divulged that a woman of the Jinn called Umm ʾUncûd (i. e. mother of the Grapecluster) had lost her son, and that every one who would not make lamentation for him would fall a victim to the epidemic.

The chronicler also records the form of the lamentation, which ran: "O Umm ʾUncûd, excuse us, ʾUncûd is dead, we knew it not." Very much the same happening had occurred in Egypt, several years previously, according to the testimony of another chronicler.[4] Commenting on this episode, W. Robertson Smith remarks: "The wailing for ʾUncûd, the divine Grapecluster, seems to be a last survival of an old vintage piaculum."[5] By *piaculum,* it should be noted, he means the slaying of the totem-god (= the victim), followed by a lament, and he considers the entire ceremony of pre-agricultural origin.[6]

Since it is not the ordinary thing to draw on Arabic historians and Islamic works in general for the elucidation of Greek nature cults, a few words in justification of the method followed may not be amiss.

---

[1] *Folk-Lore* XXXIV 211.

[2] Cf. Cl. Huart *Geschichte der Araber* II (Leipzig 1915), p. 352; C. Brockelmann *Geschichte der arabischen Literatur,* Leipzig 1909, p. 164.

[3] *Lectures on the Religion of the Semites,* London 1894, p. 412.

[4] F. Liebrecht *Zur Volkskunde,* Heilbronn 1879, p. 254.

[5] Robertson Smith *op. et loc. cit.* [6] *Ibid.* and p. 414.

A German historian of the last century once referred to Islam as the executioner of Hellenism. Now it is perfectly true that the Islamic movement was essentially a puritanical one, and we are all only too familiar with the treatment meted out by Puritans to all kinds of "popery". Still, it must also be admitted that the task of Islam had its difficulties inasmuch as it held sway over countries which for several thousand years had been the classical scene of a multitude of nature cults. There is therefore small reason for wonder that the puritanical movement should here and there have fallen considerably short of its mission. These facts are strictly speaking not at all new, since F. Liebrecht, some fifty years ago, pointed out the survival of the ancient Tammûz cult in the Mohammedan Near East, in connexion with rites closely analogous to the lament over the death of the divine Grapecluster.[1]

Islamic tradition is then not to be rejected as source material on Near Eastern nature cults, and the divine Grapecluster of ʾIzz ad-dîn ibn al-Âṯir is unquestionably a figure closely related to Adonis, Attis and Osiris, except that, as his name implies, he is not to be connected with the grain harvest but with the vintage, similar then to Zagreus, Bromios and Dionysos in historical times. This being the case, we should expect to find a parallel divinity of the Grapecluster in Greece, especially the more ancient Greece as yet untouched by the Thracian nature cults, and the Karneia will appear in a new light. The runners are called *σταφυλοδρόμοι*, not because they carry grapeclusters in their hands, but they carry grapeclusters and bear the name because the whole rite centers in a figure similar to the divine Grapecluster of the Orient, who dies and is lamented very much as Adonis-Tammûz is lamented annually. This conclusion in turn presupposes that the root of the Grapecluster rite must be sought in the same beliefs and customs as the ritual of Adonis and other vegetation heroes. In other words, the fleeing forerunner was the victim, slain annually to renew the strength of vegetation and to ensure a plentiful vintage in the coming year.

To these facts still other considerations must be added. The connexion of the slain Karnos with the festival (whether original or spurious is unessential here) makes it quite clear that the Karneia were a memorial festival or presented features which could easily lend themselves to such an interpretation. But the inference was possible only if they bore the aspect of a mourning festival; for it is by a general mourning that the manes of dead heroes were thought to be appeased, whether those heroes called themselves Hyakinthos or Hylos, Kyzikos or Froði.[2] Hesychios does not mention this feature in his gloss, but the Oriental parallel of the mourning over the death of the divine

---

[1] *Op. cit.* p. 252 sqq.; cf. also Eisler *op. cit.* p. 235, n. 4.

[2] Cf. my study *The Song of Grotti* in Modern Language Review XIX (1924), p. 325. On the piacular character of the Karneia cf. Wide, p. 81 sqq.

Grapecluster leaves no doubt about it. The Arabic text, on the other hand, knows nothing of the slaying of the Grapecluster, an omission which need not greatly surprise us seeing the late date and general character of the document. But it is certainly significant that the Islamic writer connects the mourning over the death of the divine Grapecluster with an epidemic raging at the time and that Pausanias knows of the "wrath of Apollo", i. e. a pestilence which followed upon the slaying of the seer Karnos.[1]

Attention must be given to one more point. 'Izz ad-dîn ibn al-Aṭîr, as we have seen, refers to the mother of the Grapecluster as a woman of the Jinn. If one remembers that to the ancient Arabs these are often corporeal in shape and often appear in the form of animals or monstrous compositions of animal forms, one may be led to conclude that the divine Grapecluster was, originally at least, likewise theriomorphic, which would certainly be a curious parallelism to a ram-shaped Grapecluster in Greece as implied by the name of *Κάρνος*. But one must be careful not to lay too much stress on this circumstance, since an Orthodox Moslem would naturally group with the Jinn anything supernatural that did not fit in with the Islamic system.

All this is well and good, the reader will say, but the parallelism, though striking, between Semitic and Hellenic cults may after all be a mere accident. Above all, where do we find in Greece a figure corresponding to Umm 'Uncûd, the mother of the divine Grapecluster? The answer is furnished by Astydamas as quoted by Athenaios[2], mentioning the *οἰνομήτωρ ἄμπελος*, indeed as close a pendant as can possibly be desired!

To sum up: Karnos was a divinity of the grape-vine, a personification of the grapecluster, originally probably ram-shaped, quite similar to Dionysos and the Near Eastern figures of Attis and Adonis, like them a vegetation spirit, annually slain in the shape of a human representative. His death was followed by a series of piacular rites, among which must be reckoned the living in tents or tabernacles[3] and the general mourning of all participants over his slaying. Karnos was unquestionably a pre-Doric, Mediterranean divinity, worshipped, before the coming of the Northern Dionysos, in Southern Greece, the islands, and the countries of the Near East where the grape-vine was cultivated, though in the latter, of course, he no doubt bore a different name, in all probability even various names, according to the locality of his cult.

Boston. Alexander Haggerty Krappe.

[1] *Descr. Gr.* III 13, 4.

[2] *Deipn.* II p. 40 b; cf. also Eisler *op. cit.*, p. 197.

[3] On the part played by tabernacles in piacular rites cf. Fowler *op. cit.*, p. 473 sqq.

NACHLEBEN DIONYSISCHER MYSTERIENRITEN?

(Vgl. Archiv Bd. 27, S. 171ff.)

In seinem Aufsatz: Nachleben dionysischer Mysterienriten? behauptet Robert Eisler, daß der große Versöhnungstag in Israel ursprünglich nichts anderes als der Abschluß der Weinernte gewesen sei (S. 181). Sein Termin, der 10. Tišri, paßt gewiß dazu sehr gut[1], wenn auch das fünf Tage später beginnende Laubhüttenfest — neben mancherlei anderen Zügen — in viel ausgesprochener Weise dem Ernteabschluß gilt.[2] Vor allem würde die auch von Eisler herangezogene eigenartige Prozession der „Töchter von Jerusalem" in die Weinberge[3], die der gleichartigen Sitte vom 15. Ab beim Beginn der Weinernte entspricht, auf einen Zusammenhang mit dem Weinbau und dem Weinkult weisen.

Aber die Erklärung der mit der Wegsendung des Bockes „für Az'azel" verbundenen Riten ist gewiß nicht so einfach, wie Eisler es hinstellt. Und da der Ritus des Bockes — wenigstens in der uns überkommenen Literatur — als das Kernstück des Festtages erscheint, so kommt es gerade in diesem Punkte besonders darauf an, eine zuverlässige Erklärung zu geben, falls dies überhaupt möglich ist.

Eisler behandelt bei seiner Erklärung des Bockes „für Az'azel" einmal dessen vielumstrittenen Namen, dann den in den ToldothJešu[4] gefundenen Brauch des Zerreißens und Rohessens, der „t'rêpha" des Bockes und schließlich den Bericht des Barnabasbriefes Kap. 7, in dem der Bock als Typus des leidenden Christus erscheint.

Es ist aber von vornherein nicht ratsam, eine Namenserklärung des Bockes „für Az'azel" zu versuchen, so lange nicht alles, was sonst mit diesem Tiere vor sich geht, eindeutig klargelegt ist. Denn wenn schon die Erklärung von Kultnamen an und für sich recht schwierig ist und leicht von subjektiven Ansichten des Auslegers beeinflußt wird, so ganz besonders an diesem Punkte. Man wüßte auch kaum, von welcher Form des Namens man ausgehen sollte, denn wir finden ihn in der verschiedensten Weise geschrieben.[5] Jedenfalls ist nicht zu bestreiten, daß die Erklärung, die Eisler im Anschluß an die Mišna, Theodoret, Aquila, Symmachus, Vulgata gibt[6] (S. 179f.): „der weggeschickte Bock", nicht ursprünglich, sondern volksetymologisch ist. Man hat versucht, einen sonst unverständlichen oder auch anstößigen Namen (LXX übersetzt ihn) in verständlicher Weise aus dem Schicksal des Trägers zu deuten, wie wir das so oft bei Namen des A. T. finden. Das Los „für Az'azel" steht dem Los „für Jahwe" in ganz offensichtlich dualistischer Weise gegenüber.

---

[1] Gustav Dalman *Arbeit und Sitte in Palästina,* Gütersloh 1928, S. 160.
[2] Dalman a. a. O., S. 162f. [3] *Mišna Ta'anit* IV, 8.
[4] Samuel Krauss *Leben Jesu nach jüdischen Quellen,* Berlin 1902, S. 101 (72).
[5] Vgl. die verschiedenen Formen bei Eisler S. 179, Anm. 2, die sich noch leicht vermehren ließen.
[6] Vgl. Wilhelm Nowack *Lehrbuch der hebr. Archäologie,* II, 1894, S. 185, Anm. 6.

Und die jüdische Theologie[1] hat allem Monotheismus zum Trotz in Az'azel einen gefallenen Engel gesehen, der im Gegensatz zu Jahwe stand, und für den der mit der Sünde des Volkes beladene Bock bestimmt ist. Ob sich hinter dem gefallenen Engel ein ehemaliger, oder vielleicht auch noch zu jener Zeit in der Steppe verehrter Gott verbirgt, etwa 'Azîz, und deshalb der massoretische Text bereits eine absichtlich falsche Vokalisation[2] hat, das kann nur eine mühsame, gesonderte Abhandlung vielleicht feststellen.

Was nun die in Toldoth Ješu erwähnte Sitte des Zerreißens und des Rohessens des Bockes betrifft, so ist Eisler wohl der wertvolle Aufsatz von H. Oort: De groote Verzoendag[3] entgangen, in dem dieser S. 152—155 nachzuweisen versucht, daß das Zerreißen und Essen nicht nur bei dem Bock „für Az'azel", sondern auch bei dem Sündopferbock „für Jahwe"[4] vorkam, wogegen sich Lev. 16, 27 wendet (S. 155). Auch mit dem Passahlamm scheint man ähnlich verfahren zu haben, weil sonst nach Oorts Meinung die Mahnung in Ex. 12, 9 nicht nötig gewesen wäre.

Die Sitte der „t'rêpha"[5] ist demnach nicht auf den Bock „für Az'azel" beschränkt und ein Zusammenhang mit speziell dionysischen Riten fällt fort. Es handelt sich um einen bekämpften heidnischen Ritus, dessen Spuren zu einem anderen Ausgangspunkt führen. Interessant ist aber, worauf auch Oort (S. 151) aufmerksam macht, daß diese wüste Sitte von den „Babyloniern" (Gemara allerdings „Alexandrinern") berichtet wird.

Auch bei der im Barnabasbrief erwähnten Sitte des Anbindens eines roten Bandes um den Kopf des Bockes (welcher Körperteil ja durch das Aufstemmen der Hände des Hohenpriesters besonders „unrein" ist), welches später an einen Brombeerstrauch gehängt wurde, liegt kein zwingender Grund vor, an dionysische Riten zu denken. Der Bock soll den „Anbruch" der Rebenernte verschuldet haben und wird nun dafür gestraft und getötet. Aber weshalb legt man dann den Wollstreifen auf einen Brombeerstrauch und nicht auf einen Weinstock? Weshalb wird auch nirgends eine Beziehung zwischen dem Bock und dem Weinberg oder irgendeinem Weinkult sichtbar wie etwa bei den von Eisler in seinen „Mysteriengedanken"[6] S. 272 ff. so zahlreich gegebenen guten Beispielen zum Korn- oder Weinbock auch in Palästina?[7] Es könnte ja möglich sein, daß ursprünglich deutlichere Beziehungen zwischen dem Bock „für Az'azel" und dem Weinkult bestanden, daß z. B. an die Stelle des Weinberges die Wüste, an die Stelle des Weinstockes sein armseliges Gegenstück, der Brombeerstrauch, getreten sei. Aber beweisen

---

[1] August Wünsche *Aus Israels Lehrhallen,* Leipzig 1907, S. 7 ff.

[2] Eisler, S. 179, Anm. 7.

[3] *Theologisch Tijdschrift,* Jahrg. 10, Leiden 1876, S. 142 ff.

[4] Vgl. dazu Edgar Hennecke *Handbuch z. d. neutestamentl. Apokryphen,* Tübingen 1914, S. 220. Dort auch weitere Literatur.

[5] Handelt es sich überhaupt darum im Sinne von Ex. 22, 30 u. Par.?

[6] Robert Eisler *Orphisch-dionysische Mysteriengedanken in der christlichen Antike,* Leipzig-Berlin 1925.

[7] Vgl. auch Dalman a. a. O., S. 576 ff.

läßt sich gar nichts. Vor allem sind die Ausführungen des Barnabasbriefes, die durch die beabsichtigte Typologie beeinflußt sind, zu unklar, um eine brauchbare Unterlage zu bilden.[1]

Die Überlieferung über das, was man mit dem Wollfaden tut[2], ist nicht einheitlich. In Mišna Joma VI, 6 steht nichts vom Brombeerstrauch. Dort wird das Band zur Hälfte am „Felsen", zur Hälfte zwischen den Hörnern (des Bockes) befestigt. Von seinem weiteren Schicksal ist nichts berichtet. In Mišna Joma VI, 8 wird ein Kermesband am Eingang des Hêchâl befestigt, welches, sowie der Bock die Wüste erreichte, weiß wurde (vgl. Jes. 1, 18). Zu diesem letzteren Brauche findet sich bei Curtiss[3] eine interessante Parallele aus heutigen palästinensischen Sitten. S. 248 berichtet er: Sobald die Aussöhnung zwischen dem Bluträcher und dem Mörder da ist, geht ein Mann mit einer an einem Speer befestigten weißen Fahne auf das Hausdach, um zu verkündigen:

Das Banner, das aufgerichtet
Von Damaskus nach der Hadija (Küste)
Für Gäste und Ortsangehörige
Dies ist das Banner des N. N.
Gott mache helle (eigentl. färbe weiß) sein Lob!

S. 250 wird als Spruch beim Hissen der Flagge erwähnt:

Für den, der Frieden schloß.

Das Aufhängen des Bandes an einem Brombeer- oder Dornstrauch oder an einem Felsen würde am ersten sich erklären lassen aus dem noch heute üblichen Brauch, ex voto-Lappen an Bäumen aufzuhängen.[4] Es läge hier insofern eine gewisse Parallele zum Opfer des Bockes „für Az'azel" selbst vor, als wie dort auf den Bock, hier die durch den Scharlach symbolisierte Schuld des Volkes auf den nackten Felsen oder den Dornstrauch in der Wüste übertragen wird.[5] Ob der Zusammenhang zwischen Bock und Dornbusch vielleicht auch durch die Verbindung mit dem Widder bei Isaaks Opferung (am Versöhnungstag!)[6] beeinflußt ist, bleibe vorläufig dahingestellt. Aber jedenfalls zeigt der ganze Ritus mit dem Wollband keinerlei Zusammenhang mit dionysischem Kult.

Vielmehr ist bei der Erklärung des Bockes „für Az'azel" auf alttestamentlicher Seite der Hinweis Zimmerns[7] auf eine babylonische Parallele

[1] Vgl. die Bemerkungen bei Hennecke a. a. O., S. 220.
[2] Vgl. dazu Oort a. a. O., S. 153.
[3] S. J. Curtiss *Ursemitische Religion,* Leipzig 1903, S. 248 ff.
[4] Vgl. z. B. Alois Musil *Arabia Peträa,* Wien 1908, Bd. I, S. 87. 131. 133.
[5] Vgl. die interessanten Ausführungen von Curtiss a. a. O. über die keffâre-Bräuche im heutigen Palästina S. 219—239 und J. G. Frazer *The golden bough,* 3. Aufl., Part VI. *The scapegoat.* 1913, § 2, S. 8 ff.: Übertragung des Bösen auf Steine und Stöcke.
[6] Vgl. Micha Josef bin Gorion (Berdyczewski) *Die Sagen der Juden,* Bd. II, Die Erzväter, 2. Aufl., Frankfurt 1919, S. 308.
[7] Heinrich Zimmern *Das babylonische Neujahrsfest. Der Alte Orient,* Bd. 25, Heft 3, Leipzig 1926, S. 11. Auch Morris Jastrow *Die Religion Babyloniens u. Assyriens,* Gießen 1912, Bd. II, S. 123 bereits.

am Neujahrsfest noch gar nicht ernstlich beachtet worden. Zimmern zählt a. a. O. S. 9ff. die für den 5. Nisan, zugleich den 5. Tag des babylonischen Neujahrsfestes vorgeschriebenen Bräuche auf, die sämtlich engste Beziehungen und Ähnlichkeiten zu denen des israelitischen großen Versöhnungstages aufweisen. Zu diesen Zeremonien gehört nun auch die Sitte, daß ein priesterlicher Koch[1] den Kopf eines Schafbockes[2] abschlagen muß. Mit dem Blut aus dem Rumpfe muß der Beschwörungspriester unter Hersagen der Tempelreinigungsbeschwörungen die Kapelle (Esagil) bestreichen (kuppuru).[3] Beschwörer und Koch nehmen dann Rumpf und Kopf des Schafbockes und gehen damit zum Fluß[4] (Euphrat), blicken nach Westen und werfen Rumpf und Kopf des Schafes in den Fluß. Beide müssen dann in die Steppe[5] gehen und vom 5. bis 12. Nisan, also bis zum Schluß des Festes außerhalb der Stadt bleiben.

Die große Ähnlichkeit des israelitischen Ritus, in dem man — offenbar aus Gründen noch größerer Reinigung — den Bock, dessen Blut zum Bestreichen des Allerheiligsten genommen wird, und den schuldbeladenen Bock voneinander geschieden hat, ist so groß, daß Zimmern bereits an eine Entlehnung aus Babylon, allerdings erst zu recht später Zeit — nach Nehemia — gedacht hat.

Gehen wir nun dieser Spur nach, so finden wir, wie gesagt, noch mehr eigenartige Riten des Versöhnungstages aus dem babylonischen Neujahrsfeste, und zwar gerade den Zeremonien des 5. Nisan entnommen. Ich weise hier vorläufig auf das seltsame, schlecht motivierte Weinen[6] des Hohenpriesters hin, das am leichtesten sich aus dem Weinen des Königs im babylonischen Ritual[7] erklären ließe, auf das Stieropfer[8], auf die Namensnennung des verehrten Gottes[9], auf den eben šetija, den Grundstein[10], auf die Bedeutung des Allerheiligsten als Schicksalsgemach[11], auf den sonderbaren Wettlauf[12] der Priester, ganz abgesehen von einer Reihe anderer kleiner, aber nicht minder wichtiger Übereinstimmungen.[13]

---

[1] Oder ein Schwertträger? (naš paṭri). H. Zimmern *Zum bab. Neujahrsfest*, Berichte üb. d. Verhandl. d. sächs. Gesellsch. d. Wissensch., Bd. 70, Heft 5, S. 40.

[2] Schafe oder Ziegen nebeneinander beim Passah: 2. Chr. 35, 7.

[3] Vgl. kipper, kaffara.

[4] Vgl. die Tašliḫ-Zeremonie. Rob. Eisler *Orpheus—The Fisher*, London 1921, Plate XLVIII, S. 141.

[5] Vgl. *Mišna Joma* VI, 6.

[6] Vgl. *Mišna Joma* I, 5. Im Ritual des Maimuni (hajad hachasaka) an einem anderen Zeitpunkt des Festes. F. Delitzsch *Komm. z. Briefe a. d. Hebräer*, Leipz. 1857, S. 751.

[7] H. Zimmern *Zum bab. Neujahrsf.* a. a. O. S. 42.

[8] H. Zimmern in *A. O.* a. a. O. S. 13. Vgl. *Mišna Joma* VI, 7. Delitzsch S. 755.

[9] F. Thureau-Dangin *Rituels accadiens*, Paris 1921, S. 137, Z. 290. Vgl. Delitszch S. 754.

[10] F. Thureau-Dangin a. a. O. S. 41. Vgl. *Mišna Joma* V, 2.

[11] F. Thureau-Dangin a. a. O. S. 137, Z. 299.

[12] H. Zimmern *Zum bab. Neujahrsf.*, S. 8, Z. 57ff., Anm. 3 dazu. Vgl. *Mišna Joma* II, 1.

[13] Parwahaus = ê-bar-bar (*ZAW*. Bd. 42, 1924, S. 323. *Mišna Joma* III, 3), das Losen, Gerichthalten, Räuchern, Blutbesprengen, Reinigen.

Leider fehlt noch eine Zusammenstellung dieser und anderer mit dem Versöhnungstag verbundenen Neujahrsbräuche, wie sie z. B. Paul Volz für das Laubhüttenfest gegeben hat.[1] Ich hoffe dies einmal nachholen zu können.

Es braucht uns nicht zu stören, daß das babylonische Neujahrsfest und der israelitische Versöhnungstag ja in ganz verschiedene Monate und Jahreszeiten fallen. Denn einerseits ist auch für Babylon der Tišri als Neujahrsmonat bezeugt[2], und andererseits hat auch beim Laubhüttenfest die Übertragung der Nisanbräuche auf den Herbst stattgefunden. Auch das stört nicht, daß wir in Babylon die Zeremonie des Sühnebocks am fünften Monatstag und nicht am zehnten wie in Israel haben. Denn ganz deutlich zeigt sich noch heute die Zusammensetzung des babylonischen Festes aus zwei dem Marduk und Nebo geweihten Festzeiten von je fünf Tagen (die Epagomenenzahl!).[3] Zu Nabonids Zeit ist sogar gerade der 10. Nisan der Hauptfesttag gewesen.[4] So haben sich auch in Israel auf den 10. Tišri die Bräuche der ganzen Festzeit, vor allem des Schlußtages der ersten Hälfte vereinigt.

Am 10. Tišri hat offenbar noch ein anderer wichtiger Bestandteil des babylonischen Neujahrsfestes, den Thureau-Dangin a. a. O. leider ganz übergangen hat, seinen Platz gehabt: die Hochzeit des Marduk und der Ṣarpanit. Es bleibt, da der 8. Nisan dem leidenden oder dem im Du-azag thronenden Marduk bestimmt ist[5] und der 11. resp. 12. Nisan das ganze Fest beschließt, kaum ein anderer Tag übrig. Allerdings läßt sich, solange uns für die zweite Festhälfte die Ritualtafeln fehlen, volle Klarheit nicht erreichen.

Dies Hochzeitsfest des Marduk fand nun im „Bît akiti" oder „Bît ikribi", dem „Neujahrsfesthaus der Steppe", dem „Hause des Frohlockens der Igigi und Anunnaki"[6] außerhalb der Stadt eventuell drei Tage lang statt, wozu sich ganz Babel voll Jauchzen und Flötenspiel begab.[7]

In Assur, wo es dem Anu und Adad geweiht war und sich bis in aramäische Zeit erhalten hat[8], wurde dieses Festhaus „Bît ḫamri" (ḫamiru = Bräutigam) genannt.[9] Auch in Arbela befand sich für Nergal

[1] *Das Neujahrsfest Jahwes,* Tübingen 1912.

[2] Thureau-Dangin a. a. O. S. 86 f. Vgl. *Ezekiels 2 Versöhnungstage.* Joh. Meinhold *Mišna Joma,* Gießen 1913, S. 10.

[3] Vgl. Jastrow a. a. O. S. 411. F. M. Th. Boehl *Nieuwjaarsfeest en Koningsdag in Babylon en in Israel,* Groningen, Den Haag 1927, S. 26.

[4] Nabonid 8, Col. IX, Z. 3 ff. bei Stephen Langdon *Die neubabylonischen Königsinschriften,* Leipzig 1912, S. 283.

[5] Zimmern *A. O.*, S. 18, 14. Aber vgl. Stephen Langdon, S. 127 (254 ff.).

[6] Zimmern *A. O.*, S. 18. Th. Dombart *Esagilla und das große Mardukfest zu Babylon.* Journal of the Society of Oriental Research, Bd. VIII, 1924, S. 108. 118.

[7] Zimmern *A. O.*, S. 21. Beachte bei Zimmern *Zum bab. Neujahrsf.* S. 23 die Nennung der „Töchter von Uruk", der „Töchter von Eanna" wie in Ta'anit IV, 8 „Töchter von Jerusalem" oder „Töchter von Zion".

[8] Peter Jensen *MDOG.*, Nr. 60, Juli 1920, S. 34 ff.

[9] Fritz Hommel *Ethnologie u. Geographie des Alten Orient,* 1926, S. 411. Siehe auch Erich Ebeling in *MDOG.*, Nr. 58, Aug. 1917, S. 47, Z. 2: Am „Weinkai" (!) legt das Schiff an . . .

ein „Bâb ḫamri“ (S. 412). Gula hatte in Babel einen Tempel „Bît-sabe“ (S. 412 Anm. 2). „Bît-sabe“ heißt aber: Haus des Weines. Auch in Nisin befindet sich ein solches „Bît-sabe“. Und so liegt es nahe, daß auch das „Bît ḫamri“ in Assur aramäisch als Weinhaus gedeutet wurde. Die Neujahrsprozession zieht demgemäß in das „Weinhaus“ als die Stätte höchster irdischer Freude, zu einer Feier, bei der der Wein in Strömen floß[1], in einen Park wunderbarster Pflanzenpracht mitten in der sonst so öden Steppe.[2]

Daß auch dieser Zug in das Weinhaus mit den anderen Riten des Neujahrsfestes nach Jerusalem übernommen wurde, würde die Stelle Hohes Lied 2, 4: ʻIns Weinhaus führte er mich’ beweisen, wenn meine These, daß das H. L. Lieder aus dem Ištar-Tammuz (= Marduk[3])-Kult enthält, angenommen wird.[4]

In der Prozession der „Töchter von Jerusalem“ am Versöhnungstag ist an die Stelle des Weinhauses der Weinberg getreten. Auch im H. L. wird der Gang in den Weinberg (H. L. 7, 13) dem Gang in das Weinhaus parallel gesetzt. Dorthin eilen die festlich gekleideten Mädchen und Jünglinge, die natürlich nicht fehlen dürfen[5], schon allein aus dem Grunde, weil sie ja in den noch dürftig erhaltenen Liedern[6], unter denen sich übrigens gerade ein Zitat aus dem Prozessionslied[7] H. L. 3, 11 findet — aufgefordert werden, unter den Schönen zu wählen. Man feiert also wie in Babylon an den Hochzeitsfesttagen des Marduk und der Ṣarpanit (= Ištar)[8] auch hier im Weinberg die Nachahmung der Hochzeit der Fruchtbarkeitsgottheiten, denn so viel schimmert immer noch aus den jetzt so „schriftgelehrt“[9] umgedeuteten Liedchen der lockenden Mädchen heraus.

Ich halte es darum auch für unrichtig, zum Vergleich dieser fröhlichen Reigentänze im Weinberge in weißen Kleidern die Trauerbräuche

---

[1] *Beiträge zur Assyriologie,* Bd. X, 2. Paul Haupt *The Ship of the Babylonian Noah* etc. S. 22, Z. 71 ff.

[2] Dombart a. a. O., S. 104. (Landersdorffer *Literarisches Zentralblatt* Nr. 15/16, 1923, Sp. 253/4.)

[3] Vgl. dazu Boehl a. a. O., S. 29.

[4] Wittekindt *Das Hohe Lied u. seine Beziehungen zum Ištarkult,* Hannover 1926. Vgl. darin S. 59 ff. die Erklärung von H. L. 2, 4—7!

[5] Gegen Dalman a. a. O., S. 567 und I. Scheftelowitz *Altpalästinensischer Bauernglaube,* Hannover 1925, S. 151 f. Vgl. auch die Anmerkung 59 bei Sammters Ausgabe der *Mišnajoth,* Seder Moëd, Berlin 1887, S. 431. Für meine Ansicht: Samuel Krauss *Talmudische Archäologie,* Bd. II, Leipzig 1911, S. 25 ff. Franz Delitzsch in *Zeitschr. f. kirchliche Wissensch. u. kirchl. Leben,* 1880, S. 174. Leopold Loew *Die Lebensalter in der jüdischen Literatur,* Szegedin 1875, S. 320.

[6] Vgl. neben den Texten in Mišna Ta'anit IV, 8 Franz Delitzsch *Zur Geschichte der jüdischen Poesie,* Leipz. 1836, S. 195. Wechselgesänge zwischen Mädchen und Jünglingen.

[7] Vgl. meine Deutung in meinem *H. L. und seine Beziehungen z. Ištarkult* S. 133 ff.

[8] Vgl. mein *H. L.* S. 128 ff.

[9] Oort a. a. O., S. 162. Allerdings dort eine verkehrte Begründung, ähnlich wie bei Delitzsch oben, anders bei S. Adler in *ZAW.* 1883, S. 272.

der um die Tochter Jephtaḥs[1] klagenden Mädchen in Ri 11, 40 heranzuziehen, wie Eisler das wohl im Blick auf das tragische Schicksal Erigones[2] S. 181, Anm. 3 tut. Die auch von der Mišna erwähnte Parallele[3] sind vielmehr die dem Raub der Sabinerinnen so ähnlichen Reigentänze der „Töchter von Šilo“ in den Weinbergen am „Jahwefest“ mit der anschließenden Hochzeit der Benjaminiten, die in Ri. 21, 19. 21 geschildert werden.[4]

Diese letztere Sitte hat, wie gesagt, am Ḥag-Jahwe stattgefunden, d. h. aber am Laubhüttenfest.[5] In H. L. 2, 10ff. 2, 15. 6, 11. 7, 12ff.[6] finden wir dieselbe Sitte mit feiner allegorischer Doppeldeutung des Weinbergbildes im Frühling, am Passahfest[7], in Mišna Ta'anit IV, 8 aber auch am 15. Ab, dem Beginn der Weinerte.[8] Wir hätten demnach ungefähr dieselben Termine wie in Rom z. B., wo am 13. 4. die vinalia priora, am 19. 8. die vinalia rustica, am 11. 10. die meditrinalia gefeiert werden.[9]

Daß nun die Prozession nach der Mišna nicht am Laubhüttenfest stattfand, wie wir es wegen des Datums (15. Nisan—15. Ab—15. Tišri, Vollmondstage) und wegen der Parallele in Richter 21 wohl erwarten sollten, sondern trotz des so ganz anders gearteten Festcharakters am großen Versöhnungstage, kann nur durch den Einfluß des babylonischen Neujahrsfestes erklärt werden. Aus ihm, nicht etwa aus dionysischen Riten, stammt diese eigenartige Verbindung[10] des Versöhnungstages mit dem Weinkult und dem Hochzeitszug in die Weinberge. Dann aber aus

---

[1] Zum Kult der Jephtaḥtochter vgl. *ATAO.* (1916), S. 430.

[2] Vgl. Eisler *Mysteriengedanken,* S. 278.

[3] Beachte die wichtigen Stellen bei Salomon Funk *Die Juden in Babylonien,* Bd. II, Berlin 1908, S. 131. Dalman a. a. O., S. 592. Scheftelowitz a. a. O., S. 151. Meinhold a. a. O., S. 9, Anm. 1. Franz Delitzsch *Die Bibel und der Wein,* Leipz. 1885, S. 10.

[4] Vgl. *ATAO.* (1916), S. 466, Anm. 2. Dalman a. a. O., S. 441. 592.

[5] Ri. 21, 19. Ḥag-Laubhütten vgl. *Gesenius Wb.* unter ḥag. Sonst Hubert Grimme *Das israelitische Pfingstfest u. d. Plejadenkult,* Paderborn 1907, S. 12. 17. Anders B. W. Marperger *De quinto decimo mensis Abh* etc., Dresden 1730, S. 64. 65.

[6] Die Stellen bei Dalman a. a. O., S. 441. Zu 2, 15 vgl. mein *H. L.* S. 161ff.

[7] Mein *H. L.* S. 187.

[8] Vgl. zum 15. Ab, der übrigens ähnlich wie der Versöhnungstag in eine Trauerzeit fällt (J. F. Schroeder *Die Satzungen u. Gebräuche des talmudischrabbinischen Judentums,* Bremen 1851, S. 226—233. Marperger a. a. O., S. 22—27) vorläufig: Eisler *Mysteriengedanken,* S. 210, Anm. 1. 218. 276, Anm. 4. Ich hoffe in einer besonderen Abhandlung darauf zurückkommen zu können. August als Erntebeginn der Speisetrauben in Palästina: Leo Anderlind in *ZDPV.* XI, 1888, S. 166. Dalman a. a. O. S. 160.

[9] Georg Wissowa *Religion u. Kultus der Römer,* München 1902, S. 21. 115. 290. 302 (dort der 15. 10!). Vgl. auch Karl Kircher *Die sakrale Bedeutung des Weins i. Altertum,* Gießen 1910, S. 9. In Griechenland liegen die Verhältnisse aus begreiflichen Gründen nicht so klar. (Wirrwarr der Monatszeiten.)

[10] Vgl. die noch nicht genügend bearbeitete Parallele am Āšura-Tag, dem Erbe des Großen Versöhnungstages am 10. Moharrem, an dem auch Fasten und Hochzeitsfeier und die Sitte des Sündaustreibens miteinander verbunden sind. P. Saintyves *Essais de Folclore Biblique,* Paris 1923, S. 32. A. J. Wensinck in *Acta Orientalia,* Bd. I, 1923, S. 164. Ignaz Goldziher *Vorlesungen über den*

einer Zeit, in der die Feier des babylonischen Neujahrs in Jerusalem Pflicht war, aus Manasses Tagen[1], aus der Zeit vor dem Exil. Daß schon damals auch der Ritus mit dem Bock „für Az'azel" übernommen war, das könnte in dem einzigen Stück des A. T., das neben Lev. 16 vom Tragen und Wegnehmen der Sünde für einen anderen redet, in Jes. 53[2] mit seinen mannigfachen Reminiszensen an den Sündopferbock eine Bestätigung finden.

Ist somit Eislers Hinweis auf dionysische Riten nicht glücklich und richtig, so werden wir ihm doch dafür danken müssen, daß er wieder einmal die Augen auf jene immer noch nicht ganz klargestellten sonderbaren Bräuche des jüdischen „Karfreitags"[3], des Großen Versöhnungstages gelenkt hat.

Münchhausen, Kreis Morberg. W. Wittekindt.

RELIGIONSGESCHICHTLICHES ZUR ERKLÄRUNG RÖMISCHER DICHTER

1. EIN RELIGIÖSES BILD BEI LUCRETIUS

Im Ton echter Herzensreligion preist Lukrez in seinen Proömien Epikur. Zweck und Charakter solcher Verherrlichung des Meisters wird sehr schön durch einen Satz des Epikureers Philodem ausgedrückt: *ὑμνεῖν καὶ τὸν σωτῆρα τὸν ἡμέτερον* (Pap. Herc. 346, 4, 19; zuerst angeführt von Crönert, Rhein. Mus. 56, 1901, 625; vgl. Diels unten a. a. O. S. 66). Merkwürdig tritt die religiöse Haltung der Schule zum Gründer in diesen Proömien zutage, durch die individuelle Wärme des Dichters gefärbt, der mit wahrem religiösem Eifer gegen die *religio* kämpft. Denn auch die Ausdrucksweise selbst ist religiösen Ursprungs. Das läßt sich sogar an einer Stelle zeigen, wo der Gedanke, welcher ausgedrückt wird, in höchsten Maße irreligiös ist. Im Proömium zum B. I wird geschildert, wie schwer das menschliche Leben von der Last der Religion gedrückt war, als endlich Epikur der *σωτήρ* auftrat (66—76):

primum Graius homo mortalis tollere contra
est oculos ausus primusque obsistere contra,
quem neque fama deum nec fulmina nec minitanti
murmure compressit caelum, sed eo magis acrem

Islam, Heidelberg 1910, S. 13. 213. Bruno Meissner *ARW.,* Bd. V, 1902, S. 231. T. Canaan in *Journal of the Palaestine Oriental Society,* Bd. IV, 1924, S. 65. Prinz Max v. Hohenlohe in *„Kasseler Post"* vom 12. 10. 1927, Nr. 281. Über Tanz und Verlobungen am Versöhnungstage s. J. Stern *Die Frau im Talmud,* Zürich 1879, S. 19. 20 Anm. (Vesperlektion ist Lev. 18!) Gegen Sammter a. a. O. S. 431, Anm. 61; vgl. Theodor Schaerf *Das gottesdienstliche Jahr der Juden,* Leipz. 1902, S. 67.

[1] Vgl. mein *H. L.* S. 180ff. und Boehl a. a. O., S. 29.

[2] Strack und Billerbeck *Kommentar zum N. T.,* München 1924, Bd. II, S. 364.

[3] F. Delitzsch *Zeitschr. f. kirchl. Wissensch. u. kirchl. Leben,* 1880, S. 183.

inritat animi vir tutem, effringere ut arta
naturae primus portarum claustra cupiret.
ergo vivida vis animi pervicit, et extra
processit longe flammantia moenia mundi
atque omne immensum peragravit mente animoque,
unde refert nobis victor quid possit oriri,
quid nequeat usw.

Die selbstgeschilderte Fahrt des Parmenides durch das Tor der Nacht und des Tages (fr. 1 Diels) scheidet als Vorbild für Lukrez sicher aus. Es liegt ja auch näher, an Schriften Epikurs oder seiner Schüler zu denken. Soviel läßt sich tatsächlich erweisen, daß die Fähigkeit des Philosophen, diese Welt geistig zu verlassen, mit der Person Epikurs in der Tradition verbunden war. Zur philosophischen Tradition gehört auch die Vorstellung von den *moenia mundi* (Heinze, Komm. zu III 16). Doch erhält jedes Motiv des lukrezischen Lobgesangs erst dann seine volle Bedeutung, wenn wir auch die gegen die religiöse Weltauffassung gerichtete Tendenz beachten, welche die Wahl der Bilder bestimmt. Deshalb habe ich schon früher (Egyetemes Philologiai Közlöny 47, 1923, 157) religiöse Stimmen zum Vergleich herangezogen, zunächst jenen Manilius, der in lukrezischer Form die Religion des Himmels auf Grund älterer astrologischer Literatur predigt. Was bei Lukrez Epikurs Geisteskraft erreicht hat *(extra processit longe flammantia moenia mundi atque omnen immensum peragravit mente animoque)*, das — oder doch ähnliches — tut der Astrolog beständig: *iuvat ire per ipsum aera et immenso spatiantem vivere caelo* (Man. I 13/14). Diese Möglichkeit wird aber tief andächtig mit einer Lehre von der *vocatio* zur Apotheose — eine Art Gnadenlehre, worüber Reitzenstein, Hellenist. Mysterienrel.[3] S. 252, ohne Manilius zu beachten, gehandelt hat — verbunden, mit der die ganze Lukrezstelle im schärfsten Gegensatz steht.

II 115 *quis caelum possit nisi caeli munere nosse*
et reperire deum nisi qui pars ipse deorum est?
124 *caeloque veniret*
quod v o c a t in caelum sacra ad commercia caeli.
127 *quis neget esse nefas invitum prendere mundum?*
IV 920 *ipse v o c a t nostros animos ad sidera mundus.*
I 40 *et natura dedit vires seque ipsa reclusit,*
regalis animos primum d i g n a t a movere.

Religiöser Gesinnung nicht gewaltsamer Art entspricht auch ein Ritus, richtiger die phantastische Schilderung eines solchen, die wir aus Hermetischen und magischen Schriften kennen. Es wird ein Hymnus gesungen (*πᾶσα φύσις κόσμου προσδεχέσθω τοῦ ὕμνου τὴν ἀκοήν· ἀνοίγηθι γῆ* usw. Poim. XIII 17). Die Tore des Himmels und der Erde öffnen sich (*ἠνοίγησαν αἱ πύλαι τοῦ οὐρανοῦ, ἠνοίγησαν αἱ πύλαι τῆς γῆς* usw. Pap. Lugd. V bei Dieterich, Fleck. Jahrb. Suppl. 16 S. 812, 12ff.).

Lukrez selbst schildert im Proömium zu B. III, wie auf die laut erhobene Stimme der *ratio* Epikurs (*simul ac ratio tua coepit vociferari*, V. 14) die Angst der Seele flüchtet und — *moenia mundi discedunt.* Diese Stelle kann freilich aus jener philosophischen Tradition leicht abgeleitet werden, welche auch für das erste Proömium als allgemeine Grundlage erweislich ist. Das Mehr ist hier die dichterische Betonung der Wirkung durch die dramatisch-plastische Ausdrucksweise (*simul ac coepit, moenia discedunt*), dort eben all das, was den herangezogenen religiösen Vorstellungskreis gleichsam bekämpft, eine besondere Topik, dessen Elemente sind: Furchtlosigkeit vor Göttern und Himmel, und das Zerbrechen der Riegel und Pforten der Natur, *effringere naturae portarum claustra.*

Für diese Vorstellung haben nun die Untersuchungen von Weinreich im Genethliakon Wilhelm Schmid unsere Augen geschärft. Er handelt mit dankenswerter Ausführlichkeit auf Grund reichen Materials über „Türöffnung in Wunder-, Prodigien- und Zauberglauben" und bespricht S. 363ff. auch die aus Poimandres und Leidener Papyrus angeführten Stellen. Lukrez fehlt bei ihm. Ob die zweite Stelle doch mit Recht, kann ich nicht entscheiden.[1] Er weist aber eine typische Ausdrucksweise über göttliches Türöffnen nach, welche dem Lukrezischen *effringere claustra* genau entspricht und zu den Türwunderberichten aus dem Kreise der griechischen Religion und der hellenistisch-ägyptischen Offenbarungsliteratur ihrer Stimmung und ihrem Stil nach in demselben Gegensatz steht. Diese Ausdrucksweise gehört vorderasiatischen Religionen an. „Die Gewaltanwendung ist das Charakteristische" — schreibt über sie Weinreich, S. 418, dem ich die folgenden Beispiele entnehme. Damit bedroht Ištar im babylonischen Mythus von ihrer Höllenfahrt die Pforte der Unterwelt (Greßmann, Altorientalische Texte, S. 206f.). So spricht Jahve bei Jes. 45, 2: „Eherne Riegel zerbreche ich und eiserne zerhaue ich". Er tut es nach Psalm 107, 16: „Daß er die ehernen Pforten zerbrochen und eisernen Riegel zerhauen hat." Die orientalische Christusmystik der Oden Salomos überträgt das auf Christus und die Höllenpforten. Das Bild, in dem der Betende sich mit Christus gleichsetzt, ist nach Reitzenstein, Erlösungsmyst. S. 87, 1, unabhängig vom Psalm, aus derselben Grundanschauung herausgewachsen (XVII 8/9): „Ich öffnete die verschlossenen Türen, ich zerschlug die eisernen Riegel." Weitere christliche Belege anzuführen, welche man bei Weinreich, S. 438ff. finden mag, ist hier überflüssig. Wir erkennen jetzt das Religiöse im Motiv der gewaltsamen Türöffnung. Es ist orientalisch und wirkt erst in der Sphäre griechischer und römischer Religiosität, zumal auf einen Menschen übertragen, der die Himmelspforten bestürmt, irreligiös.

---

[1] Beachtenswert ist, daß die Topik der wunderbaren Tempeltüröffnung auch in die Schilderung des *adventus* der Liebesgöttin im ersten Proömium mit hineinspielt (I 10/11 *species patefacta est verna diei et reserata viget genitabilis aura favoni*). Der Dichter setzt hier die ganze Natur an die Stelle eines Tempels.

Diese Übertragung kann nur im Rahmen eines Mysterienkultes vorgegangen sein, durch den das Motiv zugleich dem Hellenismus übermittelt wurde. Dieser Kult mag auch nur ein magischer Initiationsbrauch privaten Charakters gewesen sein: nichts Näheres wissen wir darüber. Es gelang nun den Bemühungen von Diels, ein Epikurzitat aus den Trümmern von Philodem περὶ θεῶν zu gewinnen, in dem das Mysterienwort τέλειος, die Bezeichnung des den Göttern wenigstens ebenbürtigen Eingeweihten verwendet wird. Diels, Abh. Berlin 1915, Nr. 7, S. 41 ergänzt: οὐδὲ τὸν τε[λείως] τέλει[ον οἱ θεοὶ π]άντες ἅμα [φοβεῖν] γε [ν]ομίζονται. Diese Stelle enthält also das eine Element der oben besprochenen Topik von Lukrez I 66ff. *(quem neque fama deum . . . nec compressit caelum)* mit deutlichem Hinweis auf die Sphäre der Mysterienreligionen. Daraus zog schon Reitzenstein, Hellenist. Mysterienrel.[3] S. 133 die Folgerung für das andere Element. Man wird nach ihm „das großartige Bild, wie dieser τέλειος die Pforten des Himmeltempels sprengt und die Erkenntnis seinen Jüngern als Beute zurückbringt, Epikur selbst oder einem seiner Schüler lassen müssen.“ Er fragt sogar, ob nicht schon Epikur von orientalischen Anschauungen derartiges gehört hat, und verweist auf die Übereinstimmung mit den von ihm in Festschrift für Andreas S. 33f. behandelten orientalischen Lehrschriften, die ihren Helden in den von einem Ungeheuer bewachten Götterhimmel steigen und von dort die Wahrheit niederbringen lassen. Man dachte sich die Sachlage auch so (Heidel, Zeitschr. für Religionspsych. 3, 1910, 377 ff.; gebilligt von Norden, Agnostos Theos S. 101, nach dem ich es anführe), „daß Epikuros die Seligkeit der von ihm visionär erworbenen Erkenntnis in Anlehnung an die Mysteriensprache gepriesen und daß danach Lucretius seine Proömien auf den Ton eines ἱερὸς λόγος gestimmt hat“. Es scheint jetzt sicher, daß jener ältere Vertreter der Lehre, dem Lukrez die religionsfeindliche Topik seines Hymnus verdankt, diese einer religiösen Bildersprache nachgebildet hat. Als Grieche empfand er diese orientalische Auffassung darin als irreligiös und doch als wirksam auf religiöse Gemüter. Der Gegensatz, den wir bei Lukrez und Manilius bemerkten, war schon auf der Ebene der Religion da, und er blieb auch weiterhin derjenige von Religionen zweier Art.

2. 'THUNDERWEAPON' BEI OVID

Nach Ovid, Amores I 6, 15/6 hat der *ianitor*, der nach altem Brauch bei der Haustür angekettete Sklave, Blitz *(fulmen)* in seinem Besitz. Der Dichter sagt zu ihm:

Te nimium lentum timeo, tibi blandior uni,
Tu, me quo possis perdere, fulmen habes.

Nach Am. II 1, 19/20 ist es die *ianua*, welche das *fulmen* hat

Iuppiter ignoscas, nil me tua tela iuvabant:
Clausa tuo maius ianua fulmen habet.

Die erste Stelle steht unter den anderen, an den Türhüter gerichteten Schmeicheleien und Drohungen mehr vereinzelt da. Im zweiten Gedicht hat der Dichter auch im vorhergehenden mit dem Blitz zu schaffen. Er beschäftigte sich mit einem epischen Stoff, der Gigantomachie 11—14 und handhabte mit Juppiter Wetter und Blitz (15/16):

In manibus nimbos et cum Iove fulmen habebam,
Quod bene pro caelo mitteret ille suo.

Clausit amica fores: natürlich, weil ihr die epische Dichtung nicht zusagte. Bleiben wir jedoch bei der spielerischen Ausdrucksweise Ovids, da er ja noch Z. 20 von dem Blitze spricht: das Mädchen schloß vor dem herannahenden Unwetter die Tür. Der Dichter selbst ist jetzt wie von einem Blitzschlag niedergeschmettert: *ego cum Iove fulmen omisi, Excidit ingenio Iuppiter ipse meo.* Es folgt das oben ausgeschriebene Distichon (19/20): Juppiter soll ihm verzeihen, seine Waffen nützten dem Dichter nichts. Im Gegenteil, es stellte sich heraus, daß die geschlossene Tür einen stärkeren Blitz hat. Sie besiegt nun der Dichter mit der magischen Kraft seines elegischen Liedes (21—28). Die Zauberkraft des Liedes überhaupt wird in den drei Distichen 23—28 ausdrücklich als solche hingestellt: vgl. darüber O. Weinreich, Genethliakon Wilhelm Schmid, S. 35 und meine frühere Behandlung von Am. I 6, Egyetemes Philologiai Közlöny 50, 1926, 46ff. (deutsch S. 7*ff.; meine dort geäußerte Ansicht über die hier besprochenen Stellen habe ich aufgegeben).

Die Bedeutung des Wortes *fulmen* als niederschmetternde Gewalt schlechthin, wird hier von den Erklärern stillschweigend vorausgesetzt: Némethy weist auf I 6, 15/16 und dort auf diese Stelle hin, Brandt tut nicht einmal das. Zur Erklärung wäre wenigstens die Sentenz des Publilius Syrus heranzuziehen (19): *fulmen est, ubi cum potestate habitat iracundia.* Unter den weiteren Belegstellen, welche der Thesaurus von diesem metaphorischen Gebrauch des Wortes *fulmen* bringt (S. 1528, 22ff.) gibt es keine einzige, außer den hier behandelten, wo es aus der unmittelbaren Wortfügung nicht sofort erhellte, daß der Blitz in uneigentlichem Sinn zu verstehen ist. Dazu gehört der Typ *fulminis instar, quasi fulmen; fulmen* mit erklärendem Genitiv; mit oder als Apposition; *fulmina* des Schicksals; der Mächtigen (besonders durch die Anredeform sofort erkenntlich). Die sprachliche Kühnheit Ovids ist also ziemlich groß. Sie ist ihm zuzutrauen, doch erscheint sie noch größer, wenn wir bedenken, daß die Blitzkraft im bloß negativen Verhalten des Pförtners bzw. in der Geschlossenheit der Tür bestehen soll.

Ich möchte daher die Erklärung der beiden Stellen auch nach sachlicher Richtung erweitern mit dem Hinweis auf eine Möglichkeit, welche vielleicht auch unabhängig von der Ovidinterpretation Beachtung verdient. Die Volkskunde kennt Blitze, welche nicht nur metaphorisch mit der Tür verbunden erscheinen können: Steinamulette, die selbst für aus dem Himmel gefallene Blitze angesehen werden und vielerorten zur

Blitzabwehr dienen sollen. Die Belege hierfür findet man leicht bei Chr. Blinkenberg, The thunderweapon in religion and folklore, Cambridge 1911. Plinius handelt Nat. hist. XXXVII 134; 135 und 176 als Mineralog nach griechischen Gewährsmännern über Blitzsteine (*ceraunia, brontia* usw.), welche von Zauberern viel gesucht wurden, und wir haben noch mehrere steinzeitliche Beile und Pfeilspitzen, die, mit späterer Inschrift oder in Gold und Silber gefaßt, als Amulette von Griechen (über den Fund von Pergamon vgl. Blinkenberg, S. 17) und Etruskern (siehe Blinkenberg, S. 28) getragen wurden. In Italien erscheinen diese Amulette seit ca. 1000 v. Chr. Ein solches, mit dem dazu gehörigen Halsband, wurde z. B. zu Narce im Faliskischen gefunden (Blinkenberg, S. 29). Der italienische Bauer braucht diese vom Himmel gefallenen Zaubersteine gegen Blitz und Krankheit: noch heute nennt man sie in Umbrien *fulmini* (Blinkenberg, S. 106).

Die große Bedeutung der Haustür in Religion und Aberglauben (vgl. darüber Weinreich a. a. O. 200ff. mit weiteren Literaturangaben) ist auch in Verbindung mit diesem Volksglauben zu erkennen. Wie ein *thunderweapon* im Hause angebracht wird, so kommt es auch bei der Türe vor: unter der Schwelle wird es angebracht in Frankreich (Blinkenberg, S. 104) und Polen (Blinkenberg, S. 100), an der Haustür in Schottland (Blinkenberg, S. 103). Für Altitalien, wo die religiöse Geltung der Tür besonders stark ausgeprägt ist (Weinreich, S. 202), müssen wir den Erweis dieser Verwendung der Steinamulette von den Archäologen noch erwarten.

Unsere volkskundlichen Quellen erzählen aber auch von gewissen Handlungen, welche gegen den Blitz mittels einer Axt (eines Blitzsymbols) oder eines wirklichen steinernen Blitzes an Türen sollten vorgenommen werden. Eine Handlung mit der Axt berichtet uns Mannhardt, Germanische Mythen, S. 131f.: „In Holstein läßt man bei Gewitter das Feuer nicht ausgehen, während man zugleich eine Axt in den Ständer der Seitentüre schlägt und solange darin läßt, bis das Unwetter vorüber ist.“ Einen ähnlichen Brauch aus Ostpreußen, denjenigen mit dem *thunderweapon,* vergleicht nun Blinkenberg mit der Schwurhandlung der *fetiales*, in welcher Juppiter, der Schwurgott, bekanntlich durch den niederschmetternden *silex* („probably a stone celt believed to have been a thunderbolt“ nach W. W. Fowler, The rel. experience of the Roman people S. 130) als *Iuppiter lapis* vertreten war. „It is evident — schreibt mit Recht Blinkenberg S. 31 — that this action is a representation in ritual form of the stroke of lightning, and is of the same kind as that which the Masurian peasant performs to this day when, during a thunderstorm, he hurls his stone axe in a definitely prescribed manner against the door to protect his house against lightning.“ Beide Handlungen werden im feindlichen Sinne vorgenommen. Für die Blitzabwehr geht dies aus der Art des Brauches, wie wir ihn auch in Ungarn kennen, besonders klar hervor: man schlägt mit der Axt ins Gewitter hinein usw. (Róheim, Magyar néphit és népszokások, Budapest 1925, S. 40ff.). Die

Schwurhandlung der *fetiales* mit ihrem Stein ist, wie bekannt, Selbstverfluchung: zum Wesen des Blitzsteines gehört, daß man damit schlägt und schädigt. Die *fetiales* gebrauchen zu diesem Zwecke ihre *privos lapides silices* (Liv. 30, 43).

Somit ist wenigstens eine Hauptbedingung im alten Rom sicher vorhanden gewesen, welche die Gegenüberstellung der — mit einem Blitzamulett versehenen — Haustür, bzw. des Türhüters, und des Blitzgottes selbst leicht verständlich machen würde: man konnte das *fulmen* in einem Stück Stein besitzen, und nötigenfalls wie ein zweiter Juppiter handhaben.

Budapest. Karl Kerényi.

ÜBER TEICHE UND WÖLFE IN MITTELGRIECHENLAND

O. Kern, der in seiner „Religion der Griechen“ auch die lebendigen Spuren des alten Griechenlands im neuen zu berücksichtigen sucht, schreibt über Wölfe im Parnaßgebiet (I S. 15): „Noch im vorigen Jahrhundert sind Wölfe in den Waldungen dort beobachtet worden, und noch heute heißt dieser Teil des Parnasses *Λυκέ̱ρι*, der Wolfsberg.“ *Λυκέ̱ρι* (sprich *λικέ̱ρι*) hat mit gr. *λύκος* nichts zu tun. Es ist ein albanesisches Wort und bedeutet ‘Teich’. Wie der Hauptgipfel des Parnaß diesen Namen erhalten hat, weiß ich nicht (vgl. rhätorom. Piz Palü ‘Teich-Spitze’), aber so nennt die albanesische Bevölkerung in Böotien Teiche überhaupt, z. B. den See, welcher vermutlich die *Ὑλικὴ λίμνη* der Alten ist (im Bädeker: Likeri-See). Vgl. Lk. 5, 1 im zweisprachigen griechisch-albanischen NT., Konstantinopel 1886: *πλησίον τῆς λίμνης Γεννησαρέτ*: *πε̱ράνε̱ λε̱κε̃ριτ Γενισαρέτιτ* (*ε̱* Murmelvokal; ich hörte in Böotien *λικε̃ρι*). Es gibt aber noch heute Wölfe im Gebirge. Einige sind im Februar 1929, als der Winter besonders hart war, bis nach Eleusis vorgedrungen. Der eherne Wolf in der Nähe des Hauptaltars vor dem delphischen Apollontempel (Paus. X 15, 7), in dem O. Kern die Erinnerung an einen alten Wolfsgott dieser Gegend erblicken will, war viel wahrscheinlicher das Denkmal von solcher Art Wolfsplage, ein Anathem, bei einer Gelegenheit errichtet, als die Gegend von Wölfen heimgesucht worden war und *Ἀπόλλων Λύκειος* (mit falscher Etymologie von *λύκος* abgeleitet) geholfen hat.

Budapest. Karl Kerényi.

REGISTER



ARCHIV FÜR RELIGIONSWISSENSCHAFT

VEREINT MIT DEN

BEITRÄGEN ZUR RELIGIONSWISSENSCHAFT

DER RELIGIONSWISSENSCHAFTLICHEN GESELLSCHAFT IN STOCKHOLM

UNTER MITWIRKUNG VON
W. CALAND / O. KERN / E. LITTMANN / E. NORDEN
K. TH. PREUSS / R. REITZENSTEIN / G. WISSOWA
HERAUSGEGEBEN VON
OTTO WEINREICH UND M. P. NILSSON

XXVIII. BAND

HEFT 1/2



1 9 3 0

LEIPZIG / B. G. TEUBNER / BERLIN

Ausgegeben am 5. November 1930

VERLAG VON B. G. TEUBNER IN LEIPZIG UND BERLIN

ARCHIV FÜR RELIGIONSWISSENSCHAFT

vereint mit den

BEITRÄGEN ZUR RELIGIONSWISSENSCHAFT
der Religionswissenschaftlichen Gesellschaft in Stockholm

HERAUSGEG. VON *OTTO WEINREICH* IN TÜBINGEN UND *M. P. NILSSON* IN LUND

Gedruckt mit Unterstützung der Religionswissenschaftlichen Gesellschaft in Stockholm und der Notgemeinschaft der Deutschen Wissenschaft in Berlin

Band XXVIII erscheint in 2 Doppelheften im Gesamtumfange von 25 Bogen zum Preise von *RM* 20.— bei laufendem Bezug. Einzelhefte können in Zukunft nur von älteren Jahrgängen, soweit überzählig, geliefert werden. Bestellungen nehmen alle Buchhandlungen an, wie auch der Verlag von B. G. Teubner, Leipzig C 1, Poststr. 3 (Postscheckkonto Leipzig 51272).

Seit dem XXII. Bande tritt das ARCHIV nicht nur äußerlich verändert in einer raumsparenden Druckanordnung vor die Leser, sondern innerlich bereichert um die früher selbständig erschienenen „Beiträge zur Religionswissenschaft" der Religionswissenschaftlichen Gesellschaft in Stockholm. Diese werden, je nach Bedarf, als eine zweite, jedoch nicht gesondert käufliche Abteilung mit dem ARCHIV verbunden werden; ihre Redaktion führt im Auftrag der Gesellschaft Prof. M. P. Nilsson in Lund.

Die Verfasser erhalten von größeren Aufsätzen u. Literaturberichten 20, von kleineren Beiträgen 10 Sonderabdrucke.
Manuskripte für die I. Abteilung (Archiv für Religionswissenschaft) werden nur nach vorheriger Anfrage an den Herausgeber, Prof. Dr. O. Weinreich, Tübingen, Melanchthonstr. 24, Manuskripte skandinavischer Forscher für die II. Abteilung (Beiträge zur Religionswissenschaft) an deren Herausgeber, Prof. M. P. Nilsson, Lund, Rezensionsexemplare entweder an Prof. Dr. O. Weinreich, Tübingen, oder an die Verlagsbuchhandlung B. G. Teubner, Leipzig C 1, Poststr. 3, erbeten. Unverlangt eingeschickte Arbeiten werden nur zurückgesandt, wenn ausreichendes Rückpostgeld beigefügt ist. Eine Verpflichtung zur Besprechung oder Rücksendung unverlangt eingesandter Bücher wird nicht übernommen.

INHALT

ERSTE ABTEILUNG

ZWEITE ABTEILUNG

Druck von B. G. Teubner in Leipzig.